الحِجاج في الشّعر العربي

بنيته وأساليبه



إعداد

الأستاذة الدكتورة

سامية الدريدي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - تونس



الحِجاج في الشّعر العربي
بنيته وأساليبه

إعداد

الأستاذة الدكتورة

سامية الدّريدي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - تونس

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2011

الطبعة الثانية 1432هـ - 2011 م

الطبعة الأولى 1428 هـ - 2007 م

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

(2007/4/1154)

810.1

الدريدي، سامية

الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه/ سامية الدريدي.- إربد: عالم الكتب الحديث، 2007.

( ) ص.

ر. إ.: (2007/4/1154)

الواصفات:/الشعر العربي// النقد/

* أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية.

ردمك: ISBN 978-9957-70-012-6

عالم الكتب الحديث

Modern Book World

للنشر والتوزيع

الفرع الأول

إربد- شارع الجامعة- بجانب البنك الإسلامي

تلفون: (00962 -27272272) خلوي: 079 /5264363 فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) - الرمزي البريدي: (21110)

البريد الإلكتروني almalktob@yahoo.com

almalktob@hotmail.com

almalktob@gmail.com

الموقع الإلكتروني: www.almalkotob.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- عمان- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير - بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357 فاكس: 00961 1 475905

فهرس المحتويات

الجزء الثّاني

الإهـــداء

إلى من رافقاني في رحلتي هذه في دروب الشّعر القديم، يجدّدان من أملي... ويشدّان من أزري... ويزيّنان الحلم في عيني... إلى أبي وأميّ... أهدي هذا الكتاب.

سامية

مقدّمة الكتاب

قرئ الشّعر القديم قراءات كثيرة وتناوله الدّارسون من زوايا عديدة وظلّ موضوعاً مثيراً للنّظر والبحث لا سيّما بما وفّرته لنا المعارف الحديثة من مناهج وآليّات، وهي مناهج تختلف حينا وتتعارض بحدّة أحيانا ولكنّها تلتقي جميعا في رغبة ملحّة تحدوها: رغبة في كشف أغوار هذا الشّعر وتجاوز ظاهره نحو عمق يحوي خصائصه المميّزة ويقوّم تجربة شعريّة مثّلت لفترة طويلة نموذجا يحتذى به ومنوالا يسير الشّعراء على هديه.

وقد اخترنا في هذا البحث أن ننظر في الشّعر العربيّ القديم من زاوية جديدة تعنى "بالحجاج" أو "المحاجة" وإن كنّا لا نعدم في المصادر إشارات هامّة بل خطيرة إلى حضور الحجاج في الشّعر حضوره في النّثر، فقد لاحظ القدامى أنّ الشّاعر قد ينظم القصيدة أو القطعة أو البيت المفرد احتجاجا لرأي أو دحضا لفكرة بل يحدث أن يقف أحدهم عند صورة حجاجيّة يحلّلها ويبيّن طاقة الإقناع فيها[1] والأهمّ من ذلك كلّه أن قادهم إلى الخوض في قضيّة دقيقة سنعود إليها في الإبّان هي صلة "الشّعر" بـ "الخطابة" ويبرز ذلك أساساً في حديثهم عن الكميت شاعر الشّيعة[2] حين احتجّ للمذهب ودافع عن العقيدة، غير أن

---

(1) كذلك وقف الجرجاني عند التّشبيه الضّمنيّ في قول الشّاعر: [الوافر].

فَإِنْ تَفُقِ الأَنَامَ وأَنْتَ مِنْهُمْ   فَإِنَّ المِسْكَ بَعْضُ دَمِ الغَزَالِ

فقال: (فإذا قال "فإنّ المسك دم الغزال" فقد احتجّ لدعواه وأبان لما ادّعاه أصلا في الوجود وبرّأ نفسه من صفة الكذب وباعدها من سفه المقدم على غير بصيرة والمتوسّع في الدّعوى من غير البيّنة وذلك أنّ المسك قد خرج عن صفة الدّم وحقيقته حتّى لا يعدّ في جنسه إذ يوجد في الدّم شيء من أوصافه الشّريفة الخاصّة بوجه من الوجوه لا ما قلّ ولا ما كثر ولا في المسك شيء من الأوصاف الّتي كان لها دما البتة).

أسرار البلاغة في علم البيان، ط دار المعرفة، لبنان، د ت، ص103-104.

(2) هو الكميت بن زيد من بني أسد ويكنّى أبا المستهلّ وكان معلّما... وكان أصمّ أصلخ لا يسمع شيئا وكان بينه وبين الطّرمّاح من المودّة والمخالطة ما لم يكن بين اثنين على تباعد ما بينهما في الدّين والرّأي لأنّ الكميت كان رافضيّا وكان الطرمّاح خارجيّا صفريّا وكان الكميت عدنانيّا عصبيّا وكان الطرمّاح قحطانيّا عصبيّا وكان الكميت متعصبّا لأهل الكوفة وكان الطّرمّاح يتعصّب لأهل الشّام.

ابن قتيبة الشّعر والشّعراء، ط، ليدن، 1902، ص368-369.

تلك الإشارات والملاحظات[1] على أهمّيتها وعظيم شأنها تظلّ قاصرة عن الإيفاء بالغرض فهي غامضة تحتاج إلى توضيح وهي متضاربة أحيانا كثيرة تستوجب منّا البحث والتمحيص وهو ما أخذناه على عاتقنا في هذا البحث لأنّنا لا نسعى بأيّ حالٍ إلى اجتثاث الشّعر القديم قسرا من تربة أنبتته وبيئة غذّته وحفظته رغم أنّنا سندرس الحجاج فيه استنادا بالأساس إلى نظريّة حديثة غربيّة المنشأ والمقام.

فموضوع بحثنا كما يدلّ عليه عنوانه دراسة للحجاج في الشّعر العربيّ القديم ونعني بالدّراسة هنا النّظر في مجموع التّقنيات الّتي يعتمدها الشّاعر ليحتجّ لرأي أو ليدحض فكرة محاولا إقناع القارئ بما يبسطه أو حمله على الإذعان لما يعرضه. وهو أمر سيقودنا حتما إلى دراسة "بنية" الحجاج من ناحية وأساليبه من ناحية ثانية، فلن نكتفي بحصر الحجج المعتمدة ورصد ما بينها من فوارق ظاهرة وباطنة ولن نكتفي كذلك بتصنيفها وتفريعها باعتماد أكثر من مقياس بل سننظر خاصّة في طرائق القول الحجاجيّ، أهي طرائق الكلام العادي؟ توفّرها الّلغة كما يذهب إلى ذلك بعض أعلام الحجاج؟ أم هي مكاسب تتجاوز اللغة لتنحدر من عوالم المنطق والنّفس والاجتماع؟ ما الّذي يحدث للشّعر حين يرود مناطق الحجاج؟ هل يتحوّل إلى خطابة كما رأى بعض القدامى أم يرتاد عوالم جديدة تكسبه ألقاً وطرافة؟ هل تقودنا دراسة الحجاج في الشّعر القديم إلى مراجعة بعض الآراء النّقدية القديمة الّتي أضحت بحكم تواترها وعظيم انتشارها مسلّمات لا يلتفت الباحثون إلى دراستها؟ أم هي دراسات ستثبّت وتدعّم عددا غير قليل من هذه الآراء والمسلّمات؟

---

[1] عن صلة شعر الكميت بالخطابة روى الشّريف المرتضى في أماليه: إنّ الكميت عرض على الفرزدق قوله: [البسيط]

أَتَصْرِمُ الحَبْلَ حَبْلَ النَّبِيِّ أَمْ تَصِلُ   فَكَيْفَ وَالشَّيْبُ فِي فَوْدَيْكَ مُشْتَعِلُ

فحسده وقال له أنت خطيب.

الشّريف المرتضى أمالي السّيّد المرتضى في التّفسير والحديث والأدب، صحّحه وضبط ألفاظه وعلّق حواشيه محمّد بدر الدّين النّعساني، ط1، مصر، 1907، ج1، ص43-44.

وعدّه الجاحظ من الخطباء الشّعراء

البيان والتّبيين، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، دار الجيل، بيروت/ ج1، ص45.

كلّ هذه الأسئلة وأخرى كثيرة متفرّعة عنها راجعة إليها سنواجه بها شعرنا القديم وهو ما ليس بالهيّن أو البسيط خاصّة إذا اخترنا مدوّنة تمتدّ من الجاهليّة إلى بداية القرن الثّاني للهجرة، مدوّنة نعلم علم اليقين ثراءها وتعدّد أغراضها وكثرة شعرائها لكنّنا نؤكد أنّ اختيارنا هذه المدوّنة لدراسة الحجاج في الشّعر لم يكن صدفة واتّفاقا إنّما تحكمه جملة من المبرّرات وتقود إليه عدّة دوافع أوّلها أنّنا حين اخترنا دراسة الشّعر العربيّ القديم مستلهمين نظرية حديثة أردنا أن نأخذ الأمور من بداياتها فيكون انطلاقنا من أقدم ما وصلنا من نصوص آملين أن يكون بحثنا فتحا في مجال قد يتمّه غيرنا في دراسة فترات أخرى كانت شاهدا على ما عرفه هذا الشّعر من تطوّرات وما شهدته مسيرته من منعرجات.

وثاني هذه الدوافع أنّنا درسنا في مناسبتين سابقتين شعر الخوارج وشعر الكميت بن زيد شاعر الشيعة (ت 126هـ)[1] فكان أن انتهينا من جملة ما انتهينا إليه -إلى أن الحجاج حاضر في الأثرين أي ديوان الخوارج وهاشميّات الكميت وإن كان أجلى وأبرز في الهاشميّات منه في الدّيوان ولا غرابة في ذلك والكميت قد عرف به بل كاد حديث القدامى عن الحجاج في الشّعر يقتصر على شعره وهو الّذي قال فيه الجاحظ (ت 255 هـ) "ما فتح للشّيعة الحجاج إلاّ الكميت"[2] وقد انتهى بنا البحث إلى أنّ هذه العبارة ومثيلاتها قد جعلت الكثير من النّقاد المحدثين يقرّون بشيء من التّسرّع والتّبسيطيّة بأنّ الكميت هو أوّل من احتجّ في شعره على صحّة المذهب الشّيعي وأقام حججه وقوّى

(1) أمّا شعر الخوارج فقد درسناه في بحث قدّم سنة 1992 نلنا به "شهادة الكفاءة في البحث" كان عنوانه "شعر الخوارج مضامينه النّضاليّة وخصائصه الفنّيّة" بإشراف الأستاذ علي الغيضاوي، موجود بمكتبة كلّيّة الآداب، منوبة، قسم الأبحاث الجامعيّة، تحت رقم T 719. وأمّا شعر الكميت فدرسناه في مقال أنجزناه سنة 1994 كان عنوانه "الحجاج في هاشميّات الكميت" نشر في حوليّات الجامعة التّونسيّة، العدد 40، سنة 1996.

(2) أوردها السّيوطي في كتابه "شرح شواهد المغني" منشورات مكتبة الحياة، لبنان، وتناقلتها أغلب الكتب النّقدية الحديثة منها ما سنذكره في الإحالة الموالية (رقم 6).

براهينه[1] بل عدّوه رائد مذهب جديد في الشّعر هو "الحجاج" دون أن يلتفتوا إلى دراسته أو تحليل صوره وتحديد بنيته. وهو رأي لا يصمد أمام البحث العلميّ الرّصين لأنّ بدايات الحجاج في الشّعر أقدم ممّا يظنّون. فإن كان ما دفعهم إلى ذلك الرّأي أنّ شعر الكميت سياسيّ مذهبيّ فإنّ هذا النوع من الشّعر قد يجد جذورا له في شعر قبليّ حافل بالنّزاعات والمجادلات. وإن كان دافعهم إلى ذلك ما أكّدته المصادر من ثقافة الكميت المنطقيّة فإنّ الحجاج لا يتأتّى من المنطق وحده وهو ما سنثبته في غضون بحثنا هذا إذ لا شيء ينفي ثقافة الجاهليّين المنطقيّة. فالشّاعر الجاهليّ قادر على الاحتجاج قدرة الإنسان مطلقا على تبرير مواقفه وإثبات آرائه وحمل الآخرين على التّسليم بها.

وممّا يبرّر الوقوف بمدوّنتنا عند النّصف الأوّل من القرن الثّاني أنّ القصيدة العربيّة حافظت نسبيّا إلى هذا التّاريخ على خصائصها الفنّيّة و المضمونيّة الّتي عرفناها مع الشّعر الجاهلي ولم تعرف تحولات عميقة حتّى مع ظهور الشّعر السّياسيّ والغزليّ الخالص في حين ستحدث هذه التّحوّلات مع النّصف الثّاني من القرن الثّاني وتحديدا منذ تأسيس بغداد سنة 145هـ/ 762م إذ سيمثّل هذا التّأسيس "النّقطة الحاسمة منطلق عصر سيمتّد أكثر من قرن ونصف تفرض فيه سيادة العراق الأدبيّة مشعّة إشعاعا لم يفتأ نطاقه يتّسع نحو الشّرق ونحو الغرب"[2] وسيظهر ما يسمّى بشعر "المولّدين" وفيه ظهرت عناصر "جديدة" جاءت لتلائم حاجات المجتمع الفكريّة والرّوحيّة[3].

---

(1) احمد أمين "ضحى الإسلام" ط3، 1943، ج3، ص304. وهو رأي عبّاس الجرّاري في كتابه "في الشّعر السّياسي": دار الثّقافة المغرب، 1974 وشوقي ضيف في "التّطوّر والتّجديد في الشّعر الأمويّ" دار المعارف، مصر، 1978. وعبد الحسيب طه حميده في "أدب الشّيعة إلى نهاية ق 2" مصر، 1968. وعبد المتعال الصّعيدي في "الكميت شاعر العصر المرواني وقصائده الهاشميات" مصر، د ت، وغيرهم...

(2) ريجيس بلاشير (Moments tournant dans la literature Arabe) أو "منعرجات الأدب العربي" تعريب الطّيّب العشّاش وحمّادي صمّود، مجلّة الفكر، جانفي، 1975، ص22.

(3) كان الأدب العربي في عمومه أدبا تقليديّا من أهمّ ميزاته التّشبّث بالقديم والنّفور من الجديد فـ"جميع هؤلاء من شعراء وأدباء ونقّاد اقتنعوا بأنّ المعاني كلّها قد قيلت منذ عهد اكتمال الشّعر في العصر الجاهليّ واقتنعوا جميعا سواء منهم أنصار القديم وأنصار الجديد- بأنّ المتأخرين ليس لهم إلاّ التّصرّف فيما وصل إليه القدماء إمّا بتوليد المعاني من تلك الأخرى القديمة وإمّا بصياغتها في قوالب جديدة. فالأمر قصاراه تصرّف في موجود لا اختراع لغير موجود" كما قال الشاذلي بويحيى في مقاله "العرب وأدبهم" مجلّة الفكر، ماي 1966، ص5. على أنّ هذا الكلام يبدو متأثرا بانفعال طرأ على صاحبه.

وما من شكٍّ في أنّ اتّساع المدوّنة يعدّ من أهمّ صعوبات هذا البحث وهي صعوبة حاولنا تذليلها ونرجو أن نكون قد وفّقنا إلى ذلك- بتركيز الاختيار والتحكّم الرّصين في المادّة.

لذلك خيّرنا تقسيم الفترة المدروسة إلى مرحلتين فرعيّتين معتمدين في ذلك المقال المذكور لريجيس بلاشير لأنّه في رأينا دقيق ومفيد إذ رفض تقسيم العصور الأدبيّة باعتماد مقياس سياسيّ صرف يجعل العصور الأدبيّة توازي أحداثا تاريخيّة تتصل بحياة الأسرالمالكة ممّا أدّى إلى حدود غريبةٍ على حدّ قوله واعتمد أحداثا ثقافيّة واجتماعيّة عميقة أثّرت في الأدب تأثيرا عميقا.

لذلك تمتدّ المرحلة الأولى من الفترة المدروسة من الجاهليّة إلى سنة 50 للهجرة تاريخ وفاة آخر الشّعراء المخضرمين. فتشمل بذلك شعر الجاهليّة والخضرمة لأنّ هذا الشّعر لم يختلف في الواقع عن شعر الجاهليّين ولم يبتعد في جوهره عن شعر الفحول الأوائل وإن داخلته معان إسلاميّة جديدة يسهل استقصاؤها. وتشمل المرحلة الثّانية ما تلا ذلك التّاريخ من سنوات حتّى سنة 145هـ تاريخ تأسيس بغداد كما ذكرنا.

هذه المرحلة عرفت تيّارات شعريّة ثلاثة: تيّارا محافظا تقليديّا إلى أبعد حدود التّقليد يثبّت خصائص القصيدة الجاهليّة ويركّزها غرضا وأسلوبا مثّله شعراء كثيرون كذي الرّمة (تـ 117هـ) والرّاعي (تـ 90هـ) وابن ميّادة (تـ 149هـ) وكذلك الأخطل (تـ 90هـ) وجرير (تـ 110هـ) والفرزدق (تـ 110هـ) وتيّارين طريفين هما الغزل بفرعيه العذري والإباحي والشّعر المذهبي السّياسي الّذي تنوّع واختلف اختلاف الفرق وتنوّع المذاهب فكان للخوارج شعراؤهم وللشّيعة شعراؤهم وكذلك شأن الزّبيريّين والأمويّين.

على أنّ حصر البحث في هذه الاتّجاهات الشّعريّة لا يحلّ الإشكال بصورة نهائيّة أي لا يكفي وحده لتذليل صعوبة اتّساع المدوّنة لأنّ الشّعر العربي شعر أغراض أو هو كذلك من منظور نقديّ قديم باعتبار أنّ قضيّة الأغراض هذه قضيّة إشكاليّة لن يغفلها بحثنا. المهمّ أن تعدّد الأغراض في الشّعر القديم يقتضي منّا تدقيقا آخر على مستوى

اختياراتنا. هل سننظر في الأغراض جميعا أم سنقصر اهتمامنا على أغراض معيّنة دون سواها؟

لا مناص إذن من اللّجوء مرّة أخرى إلى حقّ "الانتقاء" الّذي سنراه لاحقا ركيزة من ركائز الحجاج في الشّعر خاصّة وفي كلّ أنواع الخطاب عامّة. غير أنّ حقّ الانتقاء لا يعفي المحتجّ من تحمّل تبعاته ونحن هنا في وضع المحتجّ لحدود المدوّنة ومادّتها. وقد اخترنا أن ننظر في الشّعر الغنائيّ فخرا وغزلا ورثاء... وهو اختيار يحدّ لا محالة من اتّساع المدوّنة إذ يقصي شعر الوصف وما يسمّى بالطّرديّات كما يقصي شعر المناظرات والنّقائض وكذلك شعر المذاهب والفرق لكنّه يعقّد المسألة ويضخّم الإشكال، على الأقل في مستوى الظّاهر. إذ كيف نقصي من الشّعر ما وضحت فيه النّزعة العقليّة وكان الحجاج فيه أمرا متوقّعا منتظرا بل ضروريّا وننظر فيما هو وجدانيّ تنطق فيه العواطف وتتكلّم الأهواء ويسود الخيال؟ كيف نقصي ما هو مصنوع في أغلب الأحيان فيه إعمال رويّة واختيار مدروس وانتقاء واعٍ للّفظ والعبارة والصّورة لنهتمّ بما هو مطبوع ينأى بعفويّته عن كلّ تخطيط ويتنزّه ببساطته وصدقه عن وضع "استراتيجيات" الدّحض والإثبات؟

في حقيقة الأمر اخترنا الاهتمام بالشّعر الغنائيّ دون غيره ونحن على وعي تامّ بخصائصه لسببين لا يقلّ أحدهما أهمّيّة عن الآخر. فأمّا الأوّل فلأنّ "الشّعريّة" في هذا النّوع من الأشعار حاضرة غالبا وقيمته الفنّية تكاد تكون ثابتة. نجده يفعل في المتلقّي ويثيره بجماليّة اللّفظ والصّورة والتّركيب والإيقاع، إثارة تصل حدّ الإطراب. أمّا شعر النّقائض والفرق السّياسيّة المتناحرة وشعر الوصف أيضا فإنه بحكم موضوعه وظروف قوله قد يغدو أحيانا كثيرة ضعيف الطّاقة الفنّيّة أي تخفت فيه الشّعريّة ويضعف فنّ القول فيه أوقاتا عديدة بحيث لا يكاد يفعل في المتلقّي إلاّ من جهة مخاطبة للعقل وقدرته على الحجاج. ونحن إذ نبحث في الحجاج فإنّنا نتقيّد بدرسه في نصوص تتأكّد شعريّتها وتتوفّر جماليّتها وإلاّ فقد موضوع بحثنا "الحجاج في الشّعر" شرعيّته وبنى على الإيهام والمغالطة لا سيّما وقد رصدنا لأنفسنا هدفا من جملة أهداف كنّا ذكرناها هو معرفة المكاسب الّتي قد تتحقّق للفنّ الشّعريّ إن ارتاد مناطق الحجاج.

والسّبب الثّاني أنّ دراسة الحجاج فيما ينتظر فيه الحجاج بل فيما يفترض قيامه على الاقتناع والاستدلال لا يبدو في اعتقادنا هامّا مثيرا فآفاقه محدودة ونتائجه معروفة سلفا أو على الأقل منتظرة. ثم إنّ نصوصا حجاجيّة بطبيعتها وبمقتضيات مضمونها وظروف نشأتها ستتشابه حتما من حيث بنية الحجاج وطرقه بحيث يكفي النّظر في نصّ واحد منها لتسحب نتائجه على بقيّة النّصوص وهو أمر بتنا على يقين منه بعد دراستنا لنصّين من الشّعر السّياسيّ نقصد بهما شعر الخوارج وشعر الكميت الشّيعيّ.

على هذا النّحو نكون قد اخترنا أعسر الطّرق وأوعر المسالك ولكنّهما أكثرها إثارة وأشدّها إغراء ولا خير في بحث واضح المسالك محدود الأفق قليل الإثارة.

على أننا ونحن ندرس الحجاج في الشّعر الغنائيّ القديم لن نكتفي بأشهر الأشعار وأكثرها سيرورة وأوسعها انتشارا فلن تتردّد في بحثنا أشعار الأعلام دون سواهم بل سنجعله مجالا تبرز فيه أسماء قليلة الظّهور في دراساتنا قليلة الشّيوع في حديثنا أو استشهاداتنا لذا لا تكاد الذّاكرة العربيّة تحفظها إلاّ متى تعلّق الأمر بأهل الاختصاص وليس هذا الاختيار إنصافا وإعادة اعتبار لصنف من الشّعر وفئة من الشّعراء فحسب بل هو اختيار هادف أيضا منتهاه توسيع مجال البحث وغايته تدعيم القول وتأكيد الرّأي فهو اختيار حجاجيّ في بحث يتعلّق بفنّ الحجاج.

وبعد... إنّ أيّ بحث لا يستقيم ولا يكتب له النّجاح إلاّ متى تقدّم بخطوات متأنّية وتشكّل وفق مراحل مدروسة بطريقة صارمة دقيقة بحيث تقع الإحاطة بالمسألة من مختلف وجوهها ويكون الخوض في مختلف تشعّباتها ودقائقها وهو ما سعينا جاهدين إليه حين قسّمنا البحث إلى أبواب خمسة تتوزّع على جزءين وتتفاوت طولا وأهمّيّة ولكنّها تتكامل فيما بينها لتؤسّس رؤية نرجو أن تكون واضحة نافعة. فكان الجزء الأوّل مكوّنا من بابين أوّلهما تمهيدا نظريّا لا سبيل إلى الاستغناء عنه يلتفت إلى مفهوم الحجاج يحلّله وإلى مختلف الإشكالات النّاجمة عنه يبسطها ويوضّحها وإلى أهمّ البحوث المنجزة حوله يرصد اختلافاتها النّظريّة وخلفيّاتها الفكريّة دون أن يغفل الخصائص العامّة التي تميّز الخطاب الحجاجيّ أي تلك الّتي بها يكون وبها يفارق ما عداه من أشكال الخطاب.

ويأتـي الـباب الثّانـي ليربط الأوّل بالمدوّنة أي الحجاج بالشّعر فيكون مداره على الاحـتجاج للحجاج في الشّعر فيه نحاول الإجابة عن أسئلة دقيقة لكنّها أساسيّة من قبيل: هـل يحـقّ لنا الحديث عن حجاج في الشّعر؟ أليست طبيعته مناقضة للبرهنة والاستدلال؟ ألـيس الشّعر في بعض جوانبه خروجا عن المنطق؟ أو لم يكن الشّاعر أمير كلام يحقّ له أن يأتي بما يخالف منطق اللّغة والقيم والأحكام؟

ومـن الطّبيعـيّ أن تكـون إجاباتـنا رصدا لكلّ ما يشرّع للحديث عن الحجاج في الـشّعر فتتـنوّع حججنا من حيث البنية وتتباين من جهة المصدر إذ منها ما يعود إلى النّصّ الـشّعريّ ذاتـه ومـنها مـا يـتجاوزه إلى مؤسّسه ومتلقّيه وظروف قوله وعلاقاته مع سائر الأجـناس الأدبـيّة... ولا يخفـى علينا مـا لهـذا الباب من قيمة إذ منه يستمدّ كلّ البحث شرعيّته ويستقي قوّته وقدرته على الصّمود.

في الجـزء الثّانـي نجـد ثلاثـة أبواب يهتمّ أوّلها بما هو متّفق عليه مجمع على صحّته ونعـني ما يلجأ إليه الشّاعر من فنّيّات تأثير وإغراء تنقلب أحيانا كثيرة إلى نوع من المغالطة وضـرب مـن الخـداع والإيهـام وهي فنّيّات من جوهر الشّعر كما سنرى وإن كان دارسو الحجاج يعتبرونها مجرّد روافد عامّة للحجاج وفي الباب الثّاني من هذا الجزء ندخل جوهر المسألة إن شئنا لندرس فيه بنية الحجاج عن طريق عمليّة استقصاء وحصر لمختلف الحجج المعـتمدة في الـشّعر ولا يعني ذلك الوقوف عند مجرّد الاستقصاء والحصر إذ عندها نسقط في عبثـيّة الإحـصاء لـذلك أردفـنا عملـيّة التّقـصيّ بـضرب من التّأويل لنتبيّن مدى قدرة الـشّاعر على توظيف مساحة البيت وتطويع قيود الشّعر المختلفة في بناء الحجّة لاسيّما إذا كانـت ذات صـبغة منطقـيّة معقّـدة وبه نتجاوز المتّفق عليه إلى ما هو محلّ خلاف وجدال لنثبـت وجـود حجـاج حقيقـيّ في الـشّعر وقدرة الشّاعر على الإتيان بضروب مختلفة من الحجج والبراهين.

وأمّـا ثالـث الأبـواب فقـد خصّـصناه للعلاقـات الحجاجيّة كالعلّيّة والاستنتاجيّة والـشّرطيّة وعلاقـات التّـتابع والتّـناقض والاقتـضاء... إضـافة إلى العلاقات بين الأبيات

ومكـوّناتها علّـنا نظفـر بمـا يغيّـر نظـرتنا إلى بنية القصيدة التّقليديّة إن درسناها من زاوية الحجاج وفنّياته.

وهـو مـا يقـودنا بديهيًا إلى طرح قضيّة دقيقة سنحاول التّعريج عليها في كلّ باب تـتعلّق بالعلاقـة بـين الحجاج والشّعرية إذ فيه ننظر في الآفاق الّتي يرتادها الشّعر إن دخل بـاب الحجـاج فنحلّل ما إذا كان حضور الإقناع في النّصّ يدخل الضّيم على أهمّ وظائفه أي الوظيفة الإنشائيّة الفنّيّة أم قد يستقيم للشّاعر الأمران معا فيحتجّ للرّأي ويقنع بالفكرة من جهة ويتفنّن في القول ويطرب بسحر البيان من جهة ثانية؟

خلاصـة القـول إذن أنّ الـبحث يطمـح علـى الأقـلّ إلى تحقـيق هـدفين أو إنجاز مـشروعين يتمـثّل أحـدهما في تطوير الآلة الّتي نشرح بها النّصوص ونقصد تحديدا تطوير مفهـوم الحجـاج استنادا إلى بحوث حديثة وإنجازات نظريّة هامّة فلن نتحدّث عن الحجاج كمـا تحدّث عنه القدامى حين حصروه في فنّ الجدال وعلّقوه بميادين معلومة كعلم الكلام والمفاخـرات والـنّقائض بـل سـنتحدّث عـن الحجاج الذي ينبع من اللّغة ذاتها فيتشبّع به نسيج النّصّ وعن الحجاج الّذي يستند إلى علم النّفس وقوانين الاجتماع...

وأمّـا هدفـنا الثّانـي فمـداره كمـا بيّـنّا سابقا على توسيع مجال الحجاج بحيث تقع دراسته في ميادين لا يلتفت الدّارسون عادة إلى النّظر في حجاجيّتها بل قد ينكرون قيامها أصلا على الحجاج.

علـى هـذا الـنّحو يـتقدّم بحثـنا في شكل خطّين متوازيين يتكاملان ويؤسّسان معا غايـة نـسعى إلى بلـوغها ومطمحا نأمل أن نحقّقه ونحن ندرس نصوصا شعريّة قديمة بأداة معـرفيّة حديـثة وإيمـان عميق بثـراء الـشّعر العربـيّ القديم وقدرة أصحابه على الإبداع والإمتاع.

الجزء الأوّل

الباب الأوّل

في الحجاج:

- مفهومه.
- مجالاته.
- قضاياه.

تقديم

لا نشكّ البتّة –ونحن نحاول تقديم نظريّة الحجاج– في صعوبة الإلمام بهذا المبحث إلماما تامّا كاملا إن لم نقل استحالة تحقيق ذلك على الوجه الأكمل الّذي يقتضيه بحثنا وذلك لسبب رئيسيّ هو استمرار هذه النّظريّة في التّأسّس والتّشكّل إلى تاريخ إنجاز هذا البحث. فهي نظرية لم تنغلق بعد ولم تدخل كنظريّات كثيرة حيّز الماضي –ماضي النّشأة والاكتمال لا ماضي الفعل والتّأثير– لنتناولها وفق منهج تاريخيّ يهتمّ ببداياتها وتطوّراتها ويرصد خصائص فترة اكتمالها وكيفيّات انغلاقها بل نراها تشهد كلّ يوم ظهور مؤلّفات جديدة تغني هذه النّظريّة وتثريها وتجعل من أعسر الأمور السّعي الجادّ إلى الإحاطة بها. وهذه الملاحظة الأوّليّة تستتبع بالضّرورة أخرى وتقتضيها اقتضاء ونعني بها وجود خلافات في صلب هذه النّظريّة واختلافات بين الخائضين في شأنها تصل أحيانا حدّ التّعارض والتّناقض الصّريحين وهي خلافات واختلافات لم تحسم بعد ولن ندّعي في هذا البحث قدرة لنا على ذلك بل سنذكرها حتما وسنوظّفها فعلا في تحليل النّصوص لأنّها قد أدّت في نظرنا إلى إثراء هذه النّظريّة وستؤدّي إلى خصوبة إجرائها على نصوصنا الشّعرية القديمة وتعدّد زوايا النّظر الّتي منها سننفذ إلى مدوّنتنا فهي على هذا النّحو من قبل اختلافات الفقهاء وتنوّع مذاهبهم محيّرة في ظاهرها رحيمة في جوهرها.

بناء على ما تقدّم سيكون أقصى مطمح لنا في هذا القسم من البحث تحديد مفهوم الحجاج ومجالاته وأهمّ القضايا الّتي يطرحها لا سيّما علاقته بمختلف ميادين المعرفة. فالدّراسات البلاغيّة شهدت منذ ستّينات هذا القرن تقريبا نهضة قويّة بها استعادت مكانتها في عالم المعرفة بعد ركود دام فترة طويلة غير أنّ هذه الدّراسات وهي تحقّق هذه الاستفاقة وتستعيد تلك المنزلة قد ارتبطت ارتباطا وثيقا بالمباحث الحجاجيّة والتّداوليّة. ولكنّ هذه الحقيقة لا تعني أنّ الاهتمام بالبلاغة والحجاج انحصر في الميدان اللّسانيّ التّداوليّ دون غيره بل شكّل هذا المبحث اهتمام ميادين معرفيّة أخرى كالمنطق

والفلسفة وعلم النّفس وعلم الاجتماع وهو أمر سنعود إليه بالتّفصيل لاحقا ولكنّنا نؤكّد منذ البداية حقيقة مفادها أنّ هذه الميادين المعرفيّة وهي تهتمّ بالأشكال الدّالّة ومسالكها في تأسيس المعنى وتحديد مناحي إدراكه لم تكن مستقلّة عن بعضها البعض بل يأخذ هذا الميدان من ذاك وينطلق الواحد منها من حيث توقّف الآخرحتّى وإن أغفل الباحثون الإشارة صراحة إلى ذاك التّداخل في مباحثهم.

هذه الملاحظات تستوجب منّا تنزيل الحجاج في نطاق المدرسة العامّة الّتي إليها ينتمي وفيها يتنزّل تلك الّتي تشابكت جذورها وتعدّدت فروعها، نعني المدرسة "البرغماتيّة".

فلنأخذ الأمور من بداياتها فنحدّد مفهوم البرغماتيّة وجذورها الفلسفيّة ليسهل فيما بعد تتبّع مراحل تطوّرها ومختلف المباحث الّتي غذّتها وأثرتها.

1 - مفهوم البرغماتيّة ومجالاتها:

النّعت من البرغماتيّة أي "برغماتيّ" لفظ غامض مبهم إذ يعني في الفرنسيّة عادة ما هو "ماديّ محسوس مطابق للحقيقة" في حين يعني في الإنقليزيّة وهي لغة أغلب النّصوص المؤسّسة لهذه النّظريّة-: "ما له علاقة بالأفعال والأحداث الواقعيّة" ومن هنا يبدو الحقل المعرفيّ للبرغماتيّة شاسعا إذ يمكن أن يضمّ اللّسانيّات والاجتماع والأنتروبولوجيا وعلم النّفس الاجتماعي... وتبدو المباحث البرغماتيّة منشغلة بكلّ ما تثيره هذه المجالات المعرفيّة من إشكالات وما تخوض فيه من قضايا لذلك لا نستغرب الاختلافات القائمة بين هؤلاء الباحثين في صلب النّظريّة "البرغماتيّة" سواء في طرائق البحث أو غايته إلى حدّ يبيح لنا الحديث عن "برغماتيّات" لا عن "برغماتيّة" واحدة وعموما تعرّف البرغماتيّة بكونها:

* مجموعة البحوث اللّسانيّة المنطقيّة Logico-linguistiques الّتي تهتمّ بدراسة استعمالات الكلام وتبحث في مطابقة الأشكال الدّالّة للسّياقات المرجعيّة.
* دراسة استعمالات الكلام كظاهرة استدلالية وتداوليّة واجتماعيّة في الوقت ذاته.
* هي نظام لسانيّ فرعيّ يهتمّ تحديدا باستعمال الكلام في التّواصل.

مـن الواضح إذن أنّ هذه التّعريفات على اختلافها تقرّ مبدأ أساسيّا مشتركا يجعل مـن الـبرغماتيّة تحليلا للأحـداث والوقائـع الملاحظـة في علاقتها بسياقاتها الحقيقيّة وهو تحليل لئن حصر في مجال التّواصل الإنسانيّ فإنّه في واقع الأمر لا يحدّ بحدّ ولا ينحصر في مجال دون آخر "وهـذا المبدأ النّظريّ الإبستيمولوجيّ يشكّل الخيط الرّابط الّذي يسمح في مـرحلة أولى بتتبّع استعراضـيّ لنضج الـبرغماتيّة في مختلف الأنظمة الّتي ظهرت فيها أو درست فيها بامتياز."[1]*

ولـئن أسّس اوسـتين (Austin) (1911-1960) وتلمـيذه سـيرل (Searle) (ولـد سـنة 1932) نـواة الـبرغماتيّة في حقـل فلـسفيّ يهتمّ بالكلام بإيجاد مفهوم "العمل بالقـول" فـإنّ الـتفات الدّارسـين إلى أعمـال الخطـاب وعنايـتهم بـتأثيراته الفعليّة لم يكن مستحدثا مبتدعا في السّتّينات على الرّغم من أنّ أوستين هو أوّل من أسّس نظريّة مكتملة في ذلـك، إذ أنّ عـناية الفلاسـفة بالخطاب قديمة تمتدّ جذورها إلى الفلسفة اليونانيّة بل لقد وجـدت في تربة اليونان منبتا خصبا فنشأت وأينعت وتطوّرت تطوّرا يمكن بيسر ملاحظته ورصـد مختلف مـراحله مـع سـقراط وأفلاطـون وأرسطو والسّفسطائيّين وإن كانت آثار أرسطو هي أهمّ تلك الأعمال وأبلغها تأثيرا فيما سيلحقهما من أبحاث ودراسات بلاغيّة. ومـا يهمّـنا أساسـا مـن هـذه الأعمـال: آراؤه المتعلّقة بالحجاج. فقد قدّم أرسطو مفهوما للحجـاج يجعلـه قاسما مشتركا بين الخطابة والجدل. ذلك أنّ الخطابة بالمفهوم اليونانيّ أو "الـرّيتوريقا" كمـا تـرجمها العـرب القدامى هي "فنّ الإقناع عن طريق الخطاب" وأنّ "الوظيفة الإقناعيّة هـي وظيفـتها الأولى والأساسـيّة" كمـا أكّـد ذلـك أوليفيـي روبـول (Oliver Reboul)[2] مبيّنا أنّ الحديث عن الخطابة يحتّم الاهتمام بجملة الوسائل الّتي تجعل خطابا مـا مقـنعا. مـن هـنا كـان الحديث عن الحجاج عند أرسطو باعتباره فنّ الإقناع أو مجموع

---

(1) تـرجمنا بأنفسنا الجملـة كمـا وردت في: فيليب بلانشي (Philippe Blanchet)، البرغماتيّة من أوستين إلى قوفمان (La Programmation d'Austin a Gauffman)، باريس (Paris)، 1995، ص9.

* كلّ النّصوص الغربيّة الّتي سترد تبعا في هذا البحث والّتي لم نشر إلى مترجميها إنّما اجتهدنا في ترجمتها.

(2) أوليفيـي روبـول (Olivier Reboul) مـدخل إلى الخطابـة (Introduction à la rhétorique) المطابع الجامعيّة الفرنسيّة (Presses Universitaires de France) الطّبعة الثانية منقّحة (2ème édition corrigée)،1994،ص4.

التّقنيّات الّتي تحمل المتلقّي على الاقتناع أو الإذعان وهو حديث يستدعي ضرورة مصطلحا آخر هو "الجدل" الّذي عرّفه أرسطو بكونه علم الاستدلال المنطقيّ ولكنّه مع ذلك يخالف "البرهنة" من جهة انطلاقه من مقدّمات مشهورة في حين تنطلق البرهنة في الرّياضيّات والعلوم من مقدّمات صادقة ضروريّة، ولذلك نؤكّد أنّ "ما يميّز الجدل عن البرهنة الفلسفيّة والعلميّة أنّه يستدلّ انطلاقا من المحتمل (Probable) وما يميّزه عن السّفسطة أنّه يستدلّ بطريقة صارمة محترما بدقّة قواعد المنطق"[1].

ومن المهمّ أن نلفت الانتباه إلى قضية أساسيّة في الحجاج عند أرسطو تتمثل في علاقة الحجاج بمجالين آخرين هما الخطابة والجدل فقد أكّد أرسطو وجود الحجاج في الخطابة كما في الجدل، بمعنى آخر إنّ الخطابة تعتمد الحجاج شأنها في ذلك شأن الجدل مع اختلاف كامن في بنية الحجاج في كليهما. فهو في الخطابة حجاج بالمثل خاصة ولكنّه في الجدل حجاج بالقياس في أغلب الأحيان، وإن كنّا لا نعدم بين هذه الحجج تداخلا أشار إليه أرسطو في حديثه عن الخطابة، وما يهمّنا أنّ الحجاج بهذا الشّكل يصبح فعلا قاسما مشتركا بين الخطابة والجدل باعتباره "سلسلة من الأدلّة تفضي إلى نتيجة واحدة أو الطّريقة الّتي تطرح بها الأدلّة"[2] ومن هنا نستنتج أمرا مهمّا إنّه الاختلاف البيّن بين مرتكزات الحجاج في الجدل ومرتكزاته في الخطابة،فهي مرتكزات عقلية خالصة في الجدل فلا يخاطب المحتجّ لقضية أو موقف أو رأي في متلقّيه سوى العقل في حين تكون مرتكزات الحجاج في الخطابة عاطفيّة بالأساس فهو ضرب من التأثير العاطفي يصل أحيانا كثيرة حدّ الإثارة والتحريض. بعبارة أخرى إنّ الحجاج الجدلي ذو مجال فكريّ خالص فهو عادة ما يكون بين شخصين يحاول كلّ منهما إقناع صاحبه بوجهة نظر معيّنة وأمّا الحجاج الخطابي فمجاله توجيه الفعل وتثبيت الاعتقاد أو صنع الاعتقاد فهو حجاج موجّه كما قلنا للجماهير.

---

(1) كتاب "رويول" المذكور، ص39.

(2) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثّقافة الجديدة، مصر، ط3، 1979، ص393، نقلا عن عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، بحث لنيل شهادة دكتورا الدولة في اللغة العربية وآدابها، إشراف حمّادي صمّود، كلية الآداب منوبة، تونس، مارس 1997، ص14.

والواقع أنّ ارتباط الحجاج الخطابي بالمغالطة والخداع والإيهام أمر جعل الخطابة متّهمة ينظر إليها كضرب من المغالطة تشوّه الحقيقة وتزيّف الواقع على أنّ هذا الاتهام وإن رافق الحجاج في مختلف المراحل التاريخيّة فإنه كان وراء تراجع الخطابة الكلاسيكيّة تراجعا خطيرا في القرن التّاسع عشر على نحو توقفت معه البحوث المتعلّقة بها أو كادت. وتجمع الدّراسات الدّائرة حول الخطابة والحجاج على اعتبار أعمال ديكارت (Descartes) أهمّ ضربة وجّهت إلى الحجاج ذلك أنّه هدّم ركنا من أركان الخطابة وهو الجدل رافضا إمكانيّة الاحتجاج انطلاقا من مقدّمات مشهورة محتملة، مؤكّدا بمنهجه المعروف: "الشّكّ المنهجي" أنّ الحقيقة لا يمكن أن تكون إلاّ بديهيّة وهي بالتّالي واحدة فإذا وقع الاختلاف حول أمرين فأحدهما صائب والآخر خاطئ بالضّرورة أو كلاهما خاطئان ولا يمكننا البتّة أن نحتجّ لأمرين مختلفين أو "متناقضين" وهو ما يحدث في الجدل والحجاج، بل لا تدرك الحقيقة عند ديكارت إذا أشكل أمرها إلاّ بالعودة إلى الذّات واعتماد العقل وحده فإذا بالخطابة تكفّ عن كونها فنّا بل تفقد ركنيها الجدليّ والحجاجيّ.

إلى جانب ديكارت ساهم فلاسفة آخرون في تقليص دور الخطابة بل في حملها على التّراجع من هؤلاء الفلاسفة التّجريبيّون من الأنقليز خاصّة، إذ جعلوا التّجربة الوسيلة الوحيدة للتّوصّل إلى الحقيقة مؤكّدين أنّ الخطابة بحيلها الأسلوبيّة تكرّس الانصراف عن التّجربة وبالتّالي عن الحقيقة. من هؤلاء نذكر لوك (Loke) الّذي كان في حملته على الخطابة أشدّ من ديكارت جاعلا منها فنّ الأكاذيب[1].

على أنّ الخوض في أمر الخطابة ظلّ قائما إلى حدود القرن التّاسع عشر وذلك للحاجة إليها لا سيّما في ميادين السّياسة والقضاء والتّبشير الدّيني لكنّ ظهور تيارين فكريّين جديدين في القرن التّاسع عشر شكّل بالفعل الضّربة القاضية الّتي أجهزت على الخطابة أوّلهما التّيّار الوضعيّ (Le positivisme) الّذي رفض الخطابة باسم الحقيقة

[1] تودوروف (Todorov)، نظريّات الرّمز (Théories de symbole) ساي (Seuil)، ص77-78.

العلميّة بل رفض ما أبقي عليه منها أي "البلاغة" حين عوّضها بفقه اللّغة (Philologie) وتاريخ الآداب (L'hisitoire Scientifique des littératures) وثانيهما التيّار الرّومنطيقي الّذي رفض "الخطابة" باسم "الصّدق" فكان الشّعار الّذي رفعه فيكتور هيغو (Victor Hugo) "السّلم للنّحو الحرب على الخطابة"[1] بمثابة الإقرار بضرورة احترام القواعد اللّغويّة دون التّقيّد بقواعد أخرى تتجاوزها "فكان أن اختفت الخطابة سنة 1885 من التّعليم الفرنسي وعوّضت بتاريخ الآداب اليونانيّة واللاّتينيّة والفرنسيّة"[2].

ولم تشهد الأبحاث المنجزة حول الخطابة استفاقتها المثيرة إلاّ في القرن العشرين وتحديدا مع السّتّينات إذ أصبح الحديث شائعا حول خطابة جديدة (Une novelle rhétorique).

وممّا ينبغي الوقوف عنده أنّ الخطابة الجديدة وهي تتأسّس إحياء للقديمة أو بعثا لها ستأخذ عنها بداهة أمورا كثيرة وستستمدّ منها عناصر وأركانا عديدة ولكنّها مع ذلك لم تكن مجرّد بعث لها دون تطوير ولم تكن البتّة ضربا من الإحياء دون تجديد بل يجوز لنا الحديث عن نقاط ثلاث تؤكّد ما شهدته الأبحاث البلاغيّة من تطوّر وتجديد:

تتعلّق الأولى بـ"الهدف" فما عاد هدف الخطابة الجديدة تأسيس الخطاب بل تأويله ولا نعني بذلك أنّ هذه الأبحاث لا تعلّم المطّلع عليها كيفيّة إعداد خطاب وطرائق تشكيله ولكنّ هذه النّزعة التّعليميّة الكامنة في كلّ تكوين أدبيّ أو فلسفيّ لا ينظر إليها على أنّها من الخطابة أو لم ينظر إليها بعد على أنّها كذلك.

وأمّا النّقطة الثّانية فتتعلّق بـ"حقل" الخطابة الّذي اتّسع فعلا فما عاد يقتصر على الأجناس الخطابيّة الثّلاثة الّتي حدّدها أرسطو المشاجري والتّبييّ والمشاوري (Judiciaire, Epidictique et Délibératif) بل أصبح يشمل ميادين جديدة تتعلّق في نهاية الأمر بكلّ أنواع الخطاب الإقناعي بدءا بالإشهار مرورا بالشّعر وصولا إلى الوثائق الرّسميّة كالمعاهدات والاتّفاقات السّياسيّة. بل من المثير في القضيّة أنّ الخطابة

---

[1] Paix à la syntaxe, guerre à la rhétorique.

[2] أوليفيي روبول، المرجع المذكور، ص 91.

باعتبارها فنّ الإقناع عبر الخطاب قد اتّسع مجالها فتجاوزت أصناف الخطاب الشّفويّ والمكتوب لتشمل ميدان الصّورة والصّوت فأصبح من الجائز بل من الشّائع الحديث عن حجاج في لوحة إشهاريّة أو معلّقة تنبيه أو منع أو شريط سينمائيّ أو قطعة شعريّة ملحّنة بل عن حجاج لا واع.

ونعلّق النّقطة الثالثة بطبيعة هذه الخطابة الجديدة فهي خطابة "منفجرة (Eclatée) مجزّأة (Morcelée) في دراسات مختلفة[1] وهو ما يمكن تبيّنه بيسر من خلال النّظر في مختلف الأبحاث والدّراسات المتعلّقة بالخطابة والحجاج فلئن انغرست أعمال أوستين وسيرل ثمّ أعمال ديكرو (Ducrot) في أديم لسانيّ تداوليّ بحت فإنّ الكتاب المعنون بـ"مصنّف في الحجاج "Traité de l'argumentation" لمؤلّفيه برلمان (Perelman) وتيتيكاه (Tyteca) والّذي شكّل ظهوره سنة 1958 فتحا جديدا وأساسيًا في عالم الخطابة الجديدة قد مثّل نظرة منطقيّة للحجاج إذ استأنف برلمان تحليل التّفاعل بين الباثّ والمتلقّي في الخطاب المكتوب تحديدا وكان حريصا على الظّهور بمظهر "المنطقيّ المتمكّن من آليّات التّفكير لا رجل بلاغة فحسب"[2].

2 - الخطابة الجديدة أو مفهوم الحجاج عند برلمان :

يقدّم برلمان تعريفا للحجاج يجعله "جملة من الأساليب تضطلع في الخطاب بوظيفة هي حمل المتلقي على الاقتناع بما نعرضه عليه أو الزيادة في حجم هذا الاقتناع"[3] معتبرا أنّ غاية الحجاج الأساسيّة إنّما هي "الفعل في المتلقي على نحو يدفعه إلى العمل أو يهيّئه للقيام بالعمل"[4]، على هذا النحو نتبيّن أنّ مؤلّف برلمان وتيتيكاه الموسوم بـ"مصنّف في الحجاج"

---

(1) أوليفي روبول، المرجع المذكور، ص92.

(2) برلمان وتيتيكاه (Chaim Perelman et Lucie Olbrechts Tytéca) مصنّف في الحجاج: الخطابة الجديدة، (Traite de l'argumentation: La novelle rhétorique) المطابع الجامعيّة بليون (Presses Universitaires de Lyon) 1981، ج1، ص13.

(3) كتاب برلمان وتيتيكاه المذكور، ج1، ص92.

(4) كتاب برلمان وتيتيكاه المذكور، ج1، ص92.

الخطابة الجديدة إنّما ينزّل الحجاج في صميم التّفاعل بين الخطيب وجمهوره. وصلة هذا العمل بالخطابة الأرسطيّة واضحة ولكن المؤلّفين لم يكتفيا مع ذلك بمجرّد الأخذ والتّقليد. فلئن استندا في تعريفهما للحجاج على صناعة الجدل من ناحية وصناعة الخطابة من ناحية أخرى فإنّهما حرصا كلّ الحرص على جعل الحجاج أمرا ثالثا مفارقا لهما رغم اتّصاله بهما. فالحجاج حسب التّعريف المذكور يأخذ من الجدل التّمشّي الفكري الّذي يقود إلى التّأثير الذّهني في المتلقّي وإذعانه إذعانا نظريّا مجرّدا لفحوى الخطاب وما جاء فيه من آراء ومواقف وهو يأخذ من الخطابة أيضا توجيه السّلوك أو العمل والإعداد له والحضّ عليه، ولكنّه يظلّ مختلفا عن الخطابة والجدل من جهة كسره للثّنائيّة التّقليديّة وجمعه بين التّأثير النّظريّ والتّأثير السّلوكيّ العمليّ، فهو خطابة جديدة بالفعل متّسعة كما رأينا[1].

3 - الحجاج في اللّغة:

إنّ الحديث عن الحجاج في اللغة يقتضي منّا التوقّف عند مؤلفات ديكرو لا سيّما كتابه الحجاج في اللغة الذي شاركه في تأليفه جان كلود أنسكمبر Jean (Claud Anscombre) وفيه تحدّث عن حجاج مختلف عن الحجاج عند برلمان، فهو حجاج يقوم على اللّغة بالأساس بل يكمن فيها. بينما عرّف برلمان الحجاج باعتباره مجموعة أساليب وتقنيات في الخطاب تكون شبه منطقية أو شكلية أو رياضية.

---

[1] يقول عبد الله صولة في هذا الشأن فالباحثان (يقصد برلمان وتيتيكاه) قد عملا من ناحية أولى على تخليص الحجاج من التهمة اللاّئطة بأصل نسبه وهو الخطابة، وهذه التّهمة هي تهمة المغالطة والمناورة والتّلاعب بعواطف الجمهور وبعقله أيضا، ودفعه إلى القبول باعتباطيّة الأحكام ولا معقوليتها. وعمل الباحثان من ناحية ثانية على تخليص الحجاج من صرامة الاستدلال الّذي يجعل المخاطب به في وضع ضرورة وخضوع واستلاب فالحجاج عندهما معقوليّة وحريّة. (الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنيّاته من خلال مصنف في الحجاج: الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه كتاب: أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، لفريق البحث في البلاغة والحجاج، بإشراف حمّادي صمّود، منشورات كلّيّة الآداب منّوبة: سلسلة آداب، مجلّد XXXIX، سنة 1998، ص298.

وقد بيّن ديكرو وأنسكمبر أنّ الحجاج باللغة يجعل الأقوال تتابع وترابط على نحو دقيق فتكون بعضها حججا تدعم وتثبّت بعضها الآخر[1] أي أنّ المتكلّم إنّما يجعل قولا ما حجّة لقول آخر هو بلغة الحجاج نتيجة يروم إقناع المتلقي بها وذلك على نحو صريح واضح أو بشكل ضمنيّ. بمعنى آخر إنّ المتكلّم قد يصرّح بالنتيجة وقد يخفيها فيكون على المتلقّي استنتاجها لا من مضمون هذه الأقوال الإخبارية بل اعتمادا على بينتها اللّغوية فحسب.

على هذا النحو يتنزّل الحجاج عند ديكرو وأتباعه في صميم المدرسة البرغماتيّة الّتي عرف روّادها بأنّهم ينكبّون على الأشكال الدّلاليّة مقابل انكباب البنيويّين والنّحاة التوليديّين على الأشكال الدّالّة ويعتبرون المقام اللّغويّ في مقابل اهتمام الدّراسات السّابقة بالنظام اللغويّ وينظرون في القول بعد أن كان النّظر اللّغويّ يبحث عن الجهاز المختفي وراء القول ويتساءلون في علاقة اللّغة بالكلام وجدوى التّفريق بينهما بعد أن كان اللّغويّون جازمين في إبعادهم إنجاز الكلام عن الدّراسة العلميّة[2].

فبمقتضى انشغالها بوظائف الخطاب يصبح مفهوم التّفاعل مؤسّسا في أبحاث أصحابها، إذ في وضع معيّن يحدث الباثّ جملة من الأعمال الإقناعيّة ذات طبيعة بلاغيّة معقّدة تفعل في المتلقّي الّذي يحدث بدوره جملة من الأعمال التّأويليّة والتّفسيريّة لما ورد في الخطاب وخاصّة لما سكت عنه فيه.

ومن المهمّ الإشارة إلى مفهوم أساسيّ في نظرية ديكرو الحجاجيّة وهو التّوجيه (L'orientation) إذ اعتبر أنّ غاية الخطاب الحجاجيّ تتمثّل في أن تفرض على المخاطب نمطا من النّتائج باعتبارها الوجهة الوحيدة الّتي يمكن للمخاطب أن يسير فيه[3]

---

(1) يقول المؤلّفان: لا بدّ إذن من تحديد جديد. الاحتجاج لـ ب بواسطة آ (استخدام آ لفائدة نتيجة ب) يتمثّل بالنّسبة إلينا في تقديم آ باعتبارها تقود المتلقّي ضرورة إلى استنتاج ب أي تقديم آ كسبب للاعتقاد بصحّة ب.
ديكرو وأنسكمبر، الحجاج في اللغة(L'argumentation dans la langue)،بروكسيل(Bruxelle)،1983،ص28.

(2) محمّد صلاح الدّين الشّريف، تقديم عامّ للاتّجاه البرغماتي: أهمّ المدارس اللّسانيّة، مارس، 1986، ص95.

(3) ديكرو: السّلالم الحجاجيّة (Les échelles Argumentatives) منشورات مينوي (Editions de Minuit)، باريس، 1980، ص60.

علـى هـذا الـنحو أقـرّ ديكـرو بسلطة الخطاب الحجاجي فهو في نظره خطاب يسدّ المنافذ على أيّ حجاج مضادّ فيحرص على توجيه المتلقّي إلى وجهة واحدة دون سواها. وبذلك نتتهي إلى ميـزتين أساسيّتين تميّـزان رؤيـة ديكـرو الحجاجـيةّ همـا التأكـيد على الوظيفة الحجاجيّة للبنى اللغوية وإبراز سمة الخطاب التوجيهيّة.

4 - خصائص النّصّ الحجاجيّ:

إنّ الاسـتعمال الاجتماعـي للكـلام يبرز للحجاج سمة مميّزة فكلّ حجّة تفترض حجّـة مضادّة ولا وجود البتّة لحجاج دون حجاج مضادّ باعتبار أنّ الحقيقةّ متى تنزّلت في إطـار العلاقـات الإنـسانيّة والاجتماعـيّة صـعب إدراكهـا وأضحت محلّ نزاع وجدال في غياب الحجج المادّية والموضوعيّة.

فمـيدان الحجـاج إذن ليس الصّادق الضّروريّ -وهو ما يميّزه عن البرهنة- وإنّما الممكـن المحتمل لذا يقول جيل دكلارك (Gilles Declercq) إنّ الحجاج وهو يتّخذ من العلاقـات الإنـسانيّة والاجتماعية حقلا له يبرز كأداة لغويّة وفكريّة تسمح باتّخاذ قرار في ميدان يسوده النّزاع وتطغى عليه المجادلة[1].

والواقـع أنّ التّعـريفات الّـتي قـدّمت للحجـاج والّـتي تحاول جاهدة محاصرة هذا المفهـوم محاصـرة دقـيقة صارمة تنتهي في أغلب الأحيان إلى الحديث عن النّص الحجاجيّ مقارنـة إيّـاه بمـا باينه من النّصوص علّها تنجح في توضيح هذا المفهوم بشكل علميّ دقيق فـتلجأ بـذلك إلى طـريقة قـي التّعـريف قديمـة ولكنّها ناجعة تقوم على بيان نقاط التّمايز والخـلاف فيعـرّف الـنّصّ الحجاجـيّ بمـا ليس في غيره ويتجلّى للأذهان بما يميّزه ويشكّل خـصوصيّته، ولـذا فإنـه مـن الممكـن تقـسيم النّـصوص مـن حيث خصائصها المميّزة إلى

---

(1) جـيل دكـلارك (Gilles Declercq)، فـنّ الحجـاج: البـنى الخطابـيّة والأدبـيّة (L'art d'argumenter: Strucures, rhétoriques et littéraires) ، المنـشورات الجامعيّة (Editions Universitaires) 1992، ص34.

الأقسام التّالية[1]:

1- النّصّ الخبري (Informatif): وهو نصّ يستجيب إلى هدف أساسيّ يتمثل في الإعلام والإخبار والتّنبيه، هذا الصّنف من النّصوص ينشد عادة هدفا ثانويّا هو نشر ضرب من المعارف الأمر الّذي لا ينزّهه عن اعتماد الشائعات وترديد ما يقال وما يتناقل فيسقط أحيانا كثيرة في ضرب من الهذر والثرثرة.

2- النّصّ التّحليلي (Analytique): هذا الصّنف من النّصرص يرصد لنفسه هدفا أساسيًا هو الفهم فيقوم تبعا لذلك على عمليّتي الشّرح والتأويل وما يقتضيانه من ترتيب وتبديل.

3- نصّ توجيهي (Editorial): إن تناول قضيّة ما فإنّه يعمد إلى بيان ما لها وما عليها مؤكّدا محاسن موقف ما ومساوءه مثيرا للمبادئ والقيم مذكّرا بالتّاريخ.

4- الدّراسة (Essai): لمّا كان الدّارس مفكّرا قبل كلّ شيء كان من الطّبيعيّ أن ينشغل هذا الصّنف من النّصوص بالنّظر في قضايا مختلفة وأن يبحث في حلولها بطريقة جادّة ومنهج صارم وتفكير بنّاء.

5- نصّ الرّأي (Texte d'opinion): جوهره تقويم لفكرة ما،لهذا يفضل كلّ النّصوص ويحلّه القوم قمّة التّرتيب الشّائع لها.

6- النّصّ الحجاجيّ(Argumenté): هذا الصّنف من النّصوص يختلف عمّا سواه من جهة هدفه الّذي يمكن اعتباره دون ريب برهانيّا فإذا كان قصده معلنا واستدلاله واضحا وأفكاره مترابطة فلأنّه يحرص كلّ الحرص على الإقناع: إقناع المتلقّي بوجهة نظره أو طريقته في تناول الأشياء، بل قد يحاول حمله عل الإذعان دون اقتناع

---

[1] نجد في الحقيقة عدّة تقسيمات نظريّة للنّصوص من أهمّها تقسيم يحصرها في أصناف خمسة: وصف وقصّ وعرض وحجاج وإيعاز (Injonction) وهو تقسيم ورليش (Werlich) في كتابه: تصنيف النّصوص (Typologie de texte) هيدلبرغ (Heidelberg) كيل مبار Quelle-Meyer، 1975.
وقد اخترنا التّقسيم المذكور قصدا لأنّه يبيّن بدقّة الفوارق بين النّصوص تلك الّتي لا تكاد نفطن إليها. ورد هذا التّقسيم في كتاب: بنوا رونو (Benoit Renaud)، النّصّ الحجاجي (Le texte argumenté)، منشورات (Le griffon d'argile)، كيباك (Quebec)، 1993.

حقيقـيّ فهو نصّ يلزم صاحبه على نحو صارم بما جاء فيه بل يورّطه بشكل واضح جليّ.

علـى هذا النّحو يمكن تعريف النّصّ الحجاجيّ بكونه نصّا مترابطا متناغما (يقوم علـى وحـدة معيّـنة لا تكـون بالضّرورة واضحة جليّة بل قد تأتي على نحو خفيّ لا نكاد نلمحه) وضع لإقناع المتلقّي بفكرة ما أو بحقيقة معيّنة عن طريق تقنيّات مخصوصة[1].

وقد جمع بنوا رونو سمات النّصّ الحجاجيّ في النّقاط التّالية[2]:

1- القصد المعلن: إنه البحث عن إحداث أثر ما في المتلقّي أي إقناعه بفكرة معيّنة وهو مـا يعبّـر عـنه اللّـسانيّون بالوظيفة "الإيحائيّة" (Conative) للكلام وقد أدرك رجال الإشـهار أهمـيّة هـذا الأمـر فـنجحوا في اسـتغلال هذا الشّكل النّاجح من أشكال التّواصل.

2- التّـناغم: فالـنّصّ الحجاجـيّ نـصّ مـستدلّ علـيه لذلك يقوم على منطق ما في كلّ مـراحله ويوظّـف على نحو دقيق التّسلسل الّذي يحكم ما يحدثه الكلام من تأثيرات سـواء تعلّـق الأمـر بالفتـنة (L'envoûtement) أو الانفعال (L'émotion) أو إحـداث مجـرّد تقـدّم (Progression) وهـو ينمّ من هذا الوجه عن ذكاء صاحبه ويـشي بمعـرفته الدّقيقة بنفسيّة المتلقّي وقدراته وآفاق انتظاره، لذلك نراه يعلن أمرا

---

(1) لا نـزعم البتّة أنّ هـذا التّفـريع قـائم في واقـع النّصوص على نحو صارم دقيق إذ لا نجد صنفا واحدا من الأصناف المذكـورة في شكله الخالص النّقيّ بل كثيرا ما تتداخل الأصناف فنظفر في النّصّ الواحد بما يعود إلى التّحليل والرّأي أو بمـا نرجعه إلى الحجاج والتّوجيه ومجرّد الإخبار، لذلك تقول ماري جان بورال (Marie-Jeanne Borel) "نحن لا نـضبط حدود الخطابات كما نحدّ أرضا أو كما نفكّك آلة فالمعايير والقواعد والضّوابط الّتي تجليها الحيويّة وحيويّة الخطـاب علـى وجـه مخـصوص لا تفـرض عليه من الخارج أي من وجهة نظر لا تندرج هي ذاتها في حيويّته تلك". مـاري جـان بـورال بـلاز قريـز ودنـيس ميافـيل (Marie Jeanne Borel-Jean Blaise Grize et Denis Miéville) بالـتّعاون مع ج. كوهلرشسني و م.أيبل (avec la collaboration de J. Kohler-Chesny et M. Ebel)، محاولـة في المـنطق الطّبيعـي (Essai de logique naturelle) الطّـبعة الثّانـية، بـارن (Berne)، 1992، ص42-43.

(2) بنوا رونو، النّصّ الحجاجي، ص17.

ويذكـر آخر يختزل فكرة ويسهب في تحليل أخرى يسأل ويجيب بل قد يأتي بالفكرة الواحدة على أنحاء مختلفة فيتجلّى في نصّه سحر البيان وتتأكد فتنة الكلام.

3- الاسـتدلال: وهـو سـياقه العقليّ أي تطوّره المنطقيّ ذلك أنّ النّصّ الحجاجيّ نصّ قـائم علـى الـبرهنة فـيكون بـناؤه علـى نظـام معيّن تترابط فيه العناصر وفق نسق تفاعلـيّ وتهـدف جميعها إلى غاية مشتركة. ومفتاح هذا النّظام لسانيّ بالأساس فإذا أعـدنا النّصّ الحجاجيّ إلى أبسط صورة وجدناه ترتيبا عقليّا للعناصر اللّغويّة ترتيبا يستجيب لنيّة الإقناع.

4- البرهنة: إليها تردّ الأمثلة والحجج وكلّ تقنيّات الإقناع مرورا بأبلغ إحصاء وأوضح استدلال وصولا إلى ألطف فكرة وأنفذها.

علـى هـذا الـنّحو نتبيّن بيـسر أنّ هذا التّفريع المتداول للنّصوص يمكّن فعلا من حـصر سمـات الـنّصّ الحجاجـيّ أو علـى الأقلّ يهدينا إلى أبرزها وأظهرها وهي سمات تقـودنا ضـرورة إلى القـول بأنّ هذا الصّنف من النّصوص لا يمكن البتّة إرجاعه إلى "قالب" الـبرهنة المنطقـيّة حتّـى وإن حاكـى إجراءاتها أحيانا كثيرة، وهو ما يحملنا دون شكّ على تنـسيب (Relativiser) مـا نفهمـه عادة من عبارة "الرّوابط المنطقيّة" وهو ما أكّده أوليفي روبـول حـين أراد الجـواب عـن سؤال خطير: هل يمكن أن يوجد حجاز غير بلاغيّ؟ ممّا قـاده إلى تحديـد ملامـح الحجـاج فجعلـها خمـسة يقول "للجواب عن ذلك نعود إلى تحديد مفهـوم الحجـاج لنتبـيّن مـا يميّزه عن البرهان. سأقول مستلهما بحريّة "برلمان" و"تيتكا": يتميّز الحجاج بخمسة ملامح رئيسيّة:

1- يتوجّه إلى مستمع.

2- يعبّر عنه بلغة طبيعيّة.

3- مسلّماته لا تعدو أن تكون احتماليّة.

4- لا يفتقر تقدّمه إلى ضرورة منطقيّة بمعنى الكلمة.

5- ليست نتائجه ملزمة. بناء عليه أتساءل: أليست هذه الملامح الّتي تميّز الحجاج عن البرهان هي نفسها ما يجعله بلاغيًا بالضّرورة[1].

وفي إطار الحديث عن سمات الحجاج أو خصائص النّصّ الحجاجيّ أثار العديد من الباحثين سمة أو خاصيّة أخرى عبّروا عنها بـ"الحواريّة" أو "التّحاوريّة" فالنّصّ الحجاجيّ في جوهره "حوار" مع المتلقّي، حوار يقوم على علاقة ما بين مؤسّس النّصّ ومتلقّيه وهي علاقة تتّخذ دون شكّ أشكالا عديدة يكشفها الخطاب ذاته باعتباره يراهن أحيانا كثيرة على لإقناع أكبر عدد ممكن من المتلقّين بما جاء فيه، بل قد يطمح أحيانا إلى إقناع ما يسمّى ب:المتلقّي الكونيّ"، وعموما تبقى الخاصيّة "التّحاوريّة" هامّة وأساسيّة في تأكيد حجاجيّة النّصّ إذ تجعله بشكل ضمنيّ أو صريح موضع رؤى متباينة متناقضة فيتأسّس حول أطروحتين متباينتين حتّى وإن اقتضت استراتيجيّة الإقناع تغيب إحداهما أو أقصاهما بحيث لا يجليها ظاهر النّصّ ولا تلمحها القراءة الّتي تقف عند حدوده لا تتجاوزها.

على هذا النّحو يقابل النّصّ الحجاجيّ بين قطبين متناقضين هما: نصير الأطروحة المعروضة ≠ نصير الأطروحة المدحوضة المرفوضة أو يستدعي بالأحرى أطرافا ثلاثة إذ اعتبرنا حضور رأي ملتبس غامض متردّد يتعلّق الأمر باستدراجه إلى الأطروحة المعروضة فينبني عندئذ النّصّ الحجاجيّ بناء ثلاثيًا:

نصير الأطروحة المعروضة ≠ نصير الأطروحة المدحوضة المرفوضة

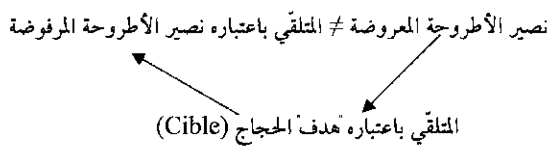
رأي متردّد

وهو شكل كما نرى قريب جدًا من شكل المحاكمة القانونيّة حيث يتعلّق الأمر أساسا باستدراج القاضي إلى الأطروحة المدافع عنها وإبعاده كلّيًا عن الأطروحة المرفوضة التي يسعى الخطاب إلى دحضها أوإقصاؤها.

---

[1] أوليفي روبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟، ترجمة محمد العمري، مجلّة علامات في النّقد، الجزء الثاني والعشرون، المجلّد السّادس، ديسمبر، 1996، ص76-77.

غـير أنّ نـصوصا حجاجيّة أخرى تتأسّس على إقناع المتلقّي بوجهة نظر ما وحمله علـى تغـيير وضـعه واسـتبدال موقفه الأصليّ بموقف ثان يدعو إليه مؤسّس النّصّ فينبني نصّه هذا بناء ثلاثيّا مغايرا للبناء الأوّل:



(فالخطاب الحجاجيّ هو أوّلا وبالأساس "فكر" الآخر و"كلامه" اللّذان يتعارضان مع اعـتقادي الخـاصّ، ولأنّـني أعارضه في نقطة ما يبدو لي خطابه مجانبا للحقيقة لا يرقى إلى الـيقين بـل يظلّ ضمن دائرة الممكن والمحتمل، ومن ثمّة فهو خطاب يتأسّس على "الصراع" ويـتولّد مـن رحـم الاخـتلاف حـول قـضيّة ما، ويأتي الكلام تجسيما لهذا الصّراع وذلك الاخـتلاف فتداخله بالضّرورة تعدّدية بيّنة بين الوضع المتحدّث عنه والمنطلق المتحدّث منه بين منطلق الأنا ومنطلق الآخر)[1].

مـن هنا جاز الحديث عن تعدّد الأصوات في النّصّ أو الخطاب الحجاجيّ[2]. غير أنّ تعدّد الأصوات في الخطاب الحجاجيّ والمجسّم كما رأينا لخاصيّته الحواريّة والدّالّ عليها يقتضي من مؤسسه تدقيق اختياراته على مستوى العالـم الّذي يبنيـه بالخطـاب لذلـك

---

(1) ماري جان بورال وجان بلاز قريز ودنيس ميافيل، محاولة في المنطق الطّبيعي، ص5.

(2) أمّـا الـنّصّ فبـناء نظريّ فيه درجات بعضها أوغل في التّجريد من بعض ففي الدّرجة الأولى مقولات وأنساق مجرّدة عامّـة وظيفـتها تحقـيق التّناسـق. تناسـق به تستوي الجملة الواحدة بما هي شكل تجريديّ أو المتتالية من الجمل نصّا. ومـن هذه الأنساق قواعد الرّبط النحويّ بين الجمل وأشكال تتاليها بحسب الزّمان (كما في السّرد) أو بحسب المكان (كما في الوصف) أو بحسب قواعد المنطق (كما في البرهنة والحجاج) وامّا الخطاب فهو النّصّ المنجز الفرد المظروف في سياق قول مخصوص.
هـشام الرّيفـي، في الغـرض أو أعمـال القـول الـشّعري عند العرب القدامى، ورد ضمن: مشكل الجنس الأدبي في الأدب العربـي القـديم، أعمـال الـنّدوة الّتي نظّمها قسم العربيّة بكلّيّة الآداب بمنوّبة من 22 إلى 24 أفريل 1993، منشورات كلّيّة الآداب منوّبة 1994، مجلّد X، ص48-49.

نستحدّث عن خاصيّة أخرى من خصائص هذا الخطاب هي "التخطيط" (Schématisation) فاحتجاجنا لموضوع ما أو لأطروحة معيّنة يعني أنّنا نرسم عن طريق الخطاب كونا مصغّرا يمثّل النّموذج الأمثل لوضعيّة ما لكن دون أن يعكس مقتضيات البناء العلميّ مع الاعتماد أساسا على بعد حواريّ.

في هذا السّياق يمكن أن نعدّ الإشهار نموذجا جيّدا معبّرا عن بناء عالم متخيّل القصد منه جليّ والنّيّة فيه معلنة: إغراء المتلقّي ليقبل على اقتناء المنتوج موضوع الدّعاية. لكنّ هذا البناء الموظّف يظهر أيضا –وإن اتّخذ أشكالا أخرى– في المتخيّل القصصيّ أو السّرديّ وفي الخطاب التّعليميّ بل في الخطاب اليوميّ، لكنّ السّؤال الّذي يطرح بإلحاح: كيف يقع رسم هذا العالم المصغّر المتخيّل في الخطاب وبالخطاب؟

ليتمّ ذلك بشكل ناجع لا مناص من "الانتقاء": انتقاء العناصر المكوّنة لهذا العالم بشكل دقيق وموجّه أي بشكل تساير فيه تلك العناصر المنتقاة غاية الخطاب من جهة وتلائم وضع المتلقّي وقدراته وتستجيب خاصّة لآفاق انتظاره، وهذا من شأنه أن يقودنا إلى ملاحظة هامّة تؤكّد تعقّد العمليّة الحجاجيّة رغم بساطتها الظاهرة فالرّسم له بناؤه الخاصّ الّذي يختلف عمّا يمثّله حتّى وإن بدا أحيانا مماثلا له. هذا البناء يمكن أن يقرأ في عالم غير الرّسم بفضل مقتضيات التّأويل. (فالرّسم إذن رمز يعقد صلة بين ميدان ومستعمليه مقدّما تمثيلا لهذه الصّلة)[1].

لتقريب هذا المعنى نضرب مثل خريطتين مختلفتين تخصّان مكانا واحدا كأن نتحدّث عن خريطة جغرافيّة وأخرى "توبغرافيّة" فمع أنّهما تمثّلان المكان ذاته فإنّ لكلّ منهما بناؤها الخاصّ وما يوجد في الأولى لا يظهر في الثّانية ولكلّ منهما استعمالها الخاصّ أيضا. فإن أردنا استعمال خريطة جغرافيّة لغرض يتعلّق بـ"الجيولوجيا" أضفنا إليها ما يؤهّلها لذلك. كذلك المحتجّ وهو يرسم عالمه في الخطاب وبالخطاب إنّما يؤهّله لاستعمال

---

[1] ماري جان بورال وجان بلاز قريز ودنيس ميافيل، محاولة في المنطق الطّبيعي، ص57.

معيّن ويطوّعه لعلاقة معينة تربطه بالمتلقّي فإن تغيّرت الغاية وتبدّلت العلاقة اضطرّ لتغيير ذاك العالم وتبديل البعض من عناصره وإن كان في جوهره تمثيلا للوضع الأوّل.

على أنّ المحتجّ وهو يبني بالخطاب عالما خاصّا فإنّه يخالف على نحو جليّ طرائق الاستدلال المنطقيّ في بناء عالمه ذلك أنّ الاستدلال المنطقيّ يتحرك بين خصائص بعض الأشياء وجملة المعارف المتعلّقة بها كالمثلّثات عند أقليد (Euclide) والعقل عند باسكال (Pascal) في حين يمنح الخطاب الحجاجيّ لقراءته وبطريقة متزامنة معلومات حول أشياء العالم المتحدّث عنه ومعلومات حول الأشخاص الّذين يتّخذونه عالما لهم ويتحدّثون عنه بطريقة معيّنة.

بعبارة أخرى إنّ العالم الّذي يرسمه الخطاب الحجاجيّ يكون كذلك من جهة أنّه يهمّ الفعل عموما وفعل المتلقّي على وجه خاصّ فيتضمّن لذلك مؤشّرات تدعو إلى تأويله، غير أنّ ما يدعو إلى التّأويل في هذا الخطاب وما يقود عمليّة التّأويل كذلك ليس إلاّ وجهة نظر معيّنة لا ترتقي البتّة إلى مرتبة الكونيّة والأحاديّة باعتبار أنّ المتحدّث عنه يفتقر إلى الإطلاق وينأى عن الموضوعيّة ولأنّ الطّرائق المعتمدة في تصويره ليست صوريّة. (فمنطق الحجاج لا يمكن أن يكون إلاّ منطقا لا صوريّا)[1].

5 - الباثّ والمتلقّي في الخطاب الحجاجيّ:

إنّ الخطاب الحجاجيّ وهو يعرض فكرة ما ويحتجّ لها احتجاجا قد يكون صارما دقيقا وقد يفتقر أحيانا إلى الصّرامة والدّقّة المنشودتين إنّما يهدف كما رأينا إلى إقناع المتلقّي أو إغرائه أو حمله على الإذعان دون اقتناع حقيقيّ، ونجاعة هذا الخطاب إنّما تكمن في مدى قدرته على اقتحام عالم المتلقّي وتغييره، إذ أنّ الحديث عن وضعيّة ما خارج الخطاب يمكن أن ينتهي بتغييرها لا على مستوى الفكرة فحسب بل على مستوى الوقائع وهذا يعني حقيقة لا سبيل إلى دحضها هي ارتباط الخطاب الحجاجيّ بوضعيّة كلّ

(1) المصدر السّابق، ص20.

من الباثّ والمتلقّي وتعتبر نظريّة برلمان في هذا المجال هامّة ومفيدة ذلك أنّه تناول مسألة الحجاج أكّد خاصيّتي "التفاعل" (interaction) والتّحاور (dialogique) في كلّ خطاب حجاجيّ مشيرا في الوقت ذاته إلى ارتباط هذا الخطاب بوضعيّة طرفيه بحيث يبدو التّناقض جليّا بين استراتيجيّات الإقناع والاستدلال الصّوريّ الّذي يتناول الحقائق العامّة دون التّقيّد بالسّياق وباعتماد قواعد صوريّة كونيّة.

ويذهب برلمان إلى أنّ الخطاب الحجاجيّ وهو يلزم الباثّ بوجهة نظر معيّنة ويتّخذ من إقناع المتلقّي بها هدفا أساسيّا إنّما يبتعد عن كونه مجرّد "تواصل" عاديّ من جهة أنّه لا يقوم على مجرّد التّبليغ الّذي يقتضي من المتلقّي مجرّد فكّ الرّموز بواسطة اللّغة ليكون الفهم بل يقوم على الفعل في هذا المتلقّي ويقتضي منه تأويلا محدّدا للخطاب وبهذا وحده يكون الحجاج ناجحا والخطاب ناجعا لأنّه تمكّن من تغيير وضعيّة سابقة له، ويخلص برلمان من هذا كلّه إلى نتيجة أساسيّة مفادها أنّ العلاقة بين الباثّ والمتلقّي ليست معطى (Une donnée) كما هي عليه من وجهة نظر "سكونيّة" (Statique) بل هي "موجّه" يقود الخطاب في كلّ مراحله (Orientation) وهو ما يقترب كثيرا في نظرنا من النّظريّة البلاغيّة القديمة وتحديدا من حديث القدامى عن خصال الخطيب أو المتكلّم عموما وأصناف المخاطبين ومقتضيات المقام[1] حديثا تشعّب ليورد كلّ ما يخصّ الخطيب من وسائل مساعدة ابتداء من هيئته وانتهاء بثقافته أي العنصر المسرحيّ وعنصر الرّصيد الثّقافي المتنوّع المحيط بالموضوع وهما العنصران المكمّلان لعنصر العبارة أو الأسلوب وعنصر المقام والأحوال.

على أنّ اهتمام برلمان بهذا الأمر قد قاده إلى تصنيف آخر مشهور هو حديثه عن المتلقّي "الخاصّ" (Particulier) والمتلقّي "الكوني" (Universel) مؤكّدا أنّهما

---

(1) يقول ابن رشيق في هذا الإطار "والفطن الحاذق يختار للأوقات ما يشاكلها وينظر في أحوال المخاطبين فيقصد محابّهم ويميل إلى شهواتهم وإن خالفت شهوته ما يكرهون سماعه فيجتنب ذكره..." العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، حقّقه وفصّله وعلّق حواشيه محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط5، 1981، ج1 ص223.

وباعتبارهما موجّهين كما قدّمنا يحدّدان نوع الخطاب الحجاجيّ، فالمتلقّي الخاصّ باعتباره الهدف(la cible) في الخطابات التي ترمي إلى الإقناع يجعل من هذه الخطابات تنزع إلى الإغراء والحمل على الإذعان أكثر من كونها ترمي إلى تحقيق الاقتناع الفكري بما تدافع عنه وتحتجّ له، في حين يجعل المتلقّي الكونيّ أيّ خطاب حجاجيّ إقناعا فكريّا خالصا[1].

على أنّ هذا التّصنيف يبدو قابلا للنّقد مثيرا للجدل، وقد أثار فعلا نقاشا هامّا ومفيدا، ذلك أنّ بعض الدّارسين رأوا أنّ مفهوم المتلقّي ذاته مفهوم مزدوج (فكلّ متلقّ خاصّ هو من ناحية معطى تجريبي يلتقيه الباثّ دون أن يختاره ولذا عليه أن يطوّع له خطابه وهو من ناحية أخرى مجموعة عليه وهو يحكم خطابه أن يتمثّل بعض خصائصها وأن يتوقّع ردود فعلها. ففكرة المتلقّي إذن تحيل على واقع ومفهوم معا في حين أنّ المتلقّي الكوني والّذي يتوجّه إليه الخطاب الفكريّ الخالص لا يمكن أن يكون إلاّ معياريّا (Normatif) أي مستبقا (Anticipé) ومؤسّسا من قبل الباثّ وليس له أية حقيقة تجريبية)[2].

وقد تساءل بعض الباحثين من جهة أخرى عن مدى مشروعيّة الحديث عن متلقّ كونيّ؟ خاصّة وأنّ ذلك من شأنه أن يوقعنا في تناقض بيّن إذا ما أكّدنا ارتباط الحجاج المبدئيّ بالواقع وبوضعيّة كلّ من الباثّ والمتلقّي بل إنّ الحديث عن متلقّ كونيّ يقتضي أن يكون هذا المتلقّي محايدا لا يملك أفكارا مسبقة عن موضوع الخطاب الحجاجيّ وليست له مواقف خاصّة تميّزه وتوجّه الخطاب تبعا لذلك وجهة معيّنة دون أخرى، فهل هو الإنسانيّة المفكّرة العاقلة عموما؟ إنّ مخاطبة هذا المتلقّي الكونيّ وادّعاء وجوده قد يكون من قبيل التّكلّف المقصود الموظّف، ففي الخطابات السّياسيّة كثيرا ما يوجّه الخطاب إلى رجل الشّارع بل إلى الإنسان في معناه المطلق وعندها يلتبس الحجاج بالإيديولوجيا، إذ بذلك يؤكّد الباثّ إطلاقيّة مبادئه وكونيّة آرائه وإنسانيّة نزعته، ويضرب أوليفيي روبول

---

(1) برلمان وتيتكاه، مصنّف في الحجاج، ص36.

(2) ماري جان بورال وجان بلاز قريز ودنيس ميافيل، محاولة في المنطق الطّبيعي، ص25.

لذلك مثلا حين يقول (فحين يصيح روسو آيّها النّاس كونوا إنسانيّين" أليس خطابه موجّها في الواقع إلى المثقّفين في عصره من الباريسيّين؟ إنّ التّوجّه إلى الإنسان خارج مستمعه الواقعيّ هو استعمال لصورة بلاغيّة هي الالتفات)[1] غير أنّ الحديث عن متلقّ كونيّ له مع ذلك جانب إيجابيّ هامّ إذ يمكن أن يضطلع بوظيفة نبيلة هي تحقيق المثال الأعلى الحجاجيّ (L'idéal argumentatif) ذلك أنّ الباثّ يعلم أنّه يخاطب متلقيًا خاصًا لكنّه يخصّه بخطاب يحاول فيه تجاوزه مخاطبا من هم أبعد منه أي متلقّين محتملين آخذا بعين الاعتبار آفاق انتظارهم ومختلف اعتراضاتهم الممكنة لكن بشكل ضمنيّ خفيّ وهو ما أكّده روبول في قول واضح دقيق (الواقع أنّ المستمع الكونيّ قد لا يعني التّعتيم بل المثاليّة أي فكرة منظّمة بالمعنى الكانطي، إنّي أعلم أنّي أتعامل مع مستمع خاصّ غير أنّي أوجّه إليه خطابا يحاول تجاوزه خطابا يتجاوزه إلى مستمعين آخرين ممكنين دون تحديد مع ذلك لعدد هؤلاء المستمعين وطبيعتهم، وعندئذ لا يبقى المستمع الكونيّ مجرّد خدعة بل يصير مبدأ للتّجاوز ويمكن بذلك أن نتحدّث عن استعمال قويم للالتفات)[2].

من خلال ما تقدّم ننتهي إلى أنّ الحديث عن الباثّ والمتلقّي وتحليل أوجه العلاقة بينهما أمر هامّ وضروريّ في دراسة أيّ خطاب حجاجيّ، ذلك أنّ وضعيّة كلّ من طرفي الخطاب ونوع العلاقة بينهما تشكّلان نقطتي اختلاف رئيسيّتين بين البرهنة الرّياضيّة أو المنطق الصّوري من جهة والحجاج من جهة أخرى، فمن البرهنة والمنطق إلى الحجاج يتّخذ دور الباثّ نسقا تصاعديًا فإذا كان لا دخل له البتّة في نجاعة البرهنة وصحّة الاستدلال المنطقيّ فإنّه يصبح أساسيًا متى تعلّق الأمر بتقنيات الإقناع في الخطاب الحجاجيّ فإذا به يؤسّس صورة للباثّ ينتقي عناصرها بدقّة متناهية لأنّها تشكّل حجر الزّاوية فيه، من هنا كان الحديث مثلا عن حجّة السّلطة (Argument d'autorité) كما سنرى لاحقا حين نحلّل النّصوص الشّعريّة من زاوية حجاجيّة ومن هنا أيضا كان

---

[1] اوليفيي روبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغيّ؟، ترجمة محمّد العمري، ص78.

[2] اوليفيي روبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغيّ؟، ترجمة محمّد العمري، ص78.

الحديث عن كلّ ما له صلة بالـ"إيتوس" (L'Ethos) في النّظريّة البلاغيّة اليونانيّة أي بصورة الباثّ ذاته كما ينحتها بنفسه وهو يؤسّس خطابه[1]. وما قيل في خصوص الباثّ ينسحب أيضا على المتلقّي فالبرهنة أو المنطق الصّوري يتوجّهان فعلا إلى المتلقّي الكوني إذ تظلّ البرهنة برهنة بالنّسبة إلى النّاس جميعا في حين يبدو جليّا أنّ فنّيّات الإقناع في أيّ خطاب حجاجيّ غير ذات قيمة إلاّ بالنّسبة إلى المتلقّي الخاصّ فردا كان أو مجموعة، على أنّ الحجاج في أرقى صوره (في الفلسفة مثلا) ينزع عبر التوجّه إلى متلقّ خاصّ إلى إقناع المتلقّي الكونيّ إضافة إلى أنّ الحجج تزداد قوّة وألقا كلّما افترضت جمهورا من المتلقّين أوسع وأخذت على عاتقها إقناعهم بطريقة أرقى وأفضل.

6 - وجاهة الخطاب الحجاجيّ: (La Validité):

الخطاب الحجاجيّ كما قدّمنا خطاب "غائيّ" "موجّه": غايته القصوى إقناع المتلقّي بما يحمله من أفكار وما يعرضه من مواقف أو إغرائه بهذه الأفكار وتلك المواقف ليحدث في نهاية المطاف أثرا واضحا في المتلقّي لا من حيث أفكاره فحسب بل من حيث مواقفه وما قد يكون له من سلوك واقعيّ ملموس، وتحقيق هذا التّغيير أو التبدّل في أفكار المتلقّي ومواقفه يعدّ علامة نجاح الخطاب الإقناعي و"وجاهة" الحجاج المتعمد، أو هو النّتيجة "المتوقّعة" لخطاب ناجح وحجاج وجيه ناجع.

غير أنّ هذا النّجاح وتلك النّجاعة لا يتحقّقان إلاّ بتوفّر جملة من الشّرائط تحدّث عنها الدّارسون بإسهاب وفصّلوا القول فيها تفصيلا ونرى من الضّروريّ الوقوف عند أهمّها في هذا القسم النّظريّ لأنّنا سنعتمدها لاحقا في تقويم الخطابات الحجاجيّة الّتي لن تكون سوى نصوصنا الشّعريّة القديمة –حاجتنا إلى كلّ ما جاء في هذا القسم من تعريفات وحدود ورؤى مختلفة حول إشكالات كثيرة.

---

[1] نعلم مثلا أنّ الخطاب السّياسيّ والشّعار الإشهاري يعتنيان عناية واضحة برسم صورة للباثّ تنزع إلى المثاليّة وتراهن على الأفضليّة المطلقة في كلّ الأحوال.

أوّل هـذه الـشّرائط وأظهـرها، أنّ أيّ خطـاب حجاجيّ يتوق إلى النّجاعة وينشد الفعـل في الآخـر ومـن ثمّـة في الواقع ينبغي أن يسعى إلى إظهار "الحياد" أي الإيهام بأنّه لا ينحاز إلى رأي بعينه ولا يتعصّب لموقف محدّد وأنّ ما يعرضه في الخطاب هو "واقع" لا مراء فيه و"حقيقة" لا سبيل إلى دحضها. فإذا ما (تبنّى أحدهم وجهة نظر الباثّ فإنّه لا يرى فيها بأسا ضـمن آراء مختلفة بـل تعبيرا صـادقا عن الأشياء ذاتها... عن الواقع)[1] فالحجاج لـيكون ناجعا ينكـر ذاتـه والمحـتجّ ليفعل في المتلقّي يختفي وراء قناع المحلّل الرّصين الّذي يعـرض الأحـداث بموضـوعيّة وتجـرّد تـامّين، فـإذا بالخطـاب شفّاف في ظاهره وفي باطنه حجـاج أي إقـناع بـل حمل على الإذعان، ذلك أنّ المتلقّي متى تفطّن إلى الرّؤية الّتي "توجّه" كـلّ الخطـاب وتقـوده نحـو غايـته الحجاجيّة ما عاد يغترّ بظاهر القول بل يصبح همّه وقد صـار الخطـاب "كثـيفا" (Opaque) أن يـبحث عن القراءة الّتي يقدّمها للواقع والحقائق لا عـن الواقـع في ذاتـه والحقائـق بمـا هي كذلك وما عاد يكتفي منه بالقول ذاته بل بطرائق القول أو بطرائق الإخراج وأساليب البناء والتّصوير.

هذا الشّرط الأساسيّ لا يمكن أن يتحقّق على النّحو الكامل إلاّ بحضور شرط ثان لا يقـلّ عـنه أهمـيّة هـو "التـناغم" البيّن و"الانـسجام" الجلـيّ بين مفاصل الخطاب ومختلف مكـوّناته فـلا مكان للتّناقض في الخطاب الحجاجيّ النّاجع لأنّه كما قدّمنا تخطيط أو رسم بيانـي لعـالم مـصغّر: عـالم ليقـنع ويؤثّر ويفعل في المتلقّي ينبغي أن يسوده التّناغم ويحكمه الانـسجام فـلا تخالـف نـتائجه مقدّماتـه ولا تـناقض أوائلـه أواخـره ولا تعارض دقائقه عموميّاته، ولا نعـني بالتّـناغم في هـذا الإطـار ذلك التّناغم النّظريّ الخالص الّذي يسود نظامـا معرفيّا كاملا كما هو الحال في النّظام "الأكسيومي" في الرّياضيّات وإنّما يتميّز التّناغم الحجاجـيّ بطابعـه "العملـيّ" ذلك أنّه لا يفهم خارج مفهوم "التّطابق": التّطابق مع الأوضاع الخارجيّة أي مع تلك الأوضاع الّتي يتّخذها مرجعا له فيتحرّك داخلها ويفعل فيها.

---

[1] ماري جان بورال وجان بلاز قريز ودنيس ميافيل، محاولة في المنطق الطّبيعي، ص75.

وقـد حدّد الدّارسون مقوّمات التّناغم الضّروريّ في كلّ خطاب حجاجيّ فكانت ثلاثة:

أوّلها: "القبول" (La recevabilité) فلكـي يـتمّ انخـراط المتلقّـي في العالم الّذي يرسمه بالخطاب وفي الخطاب على الباثّ أن يضمن أوّلا عمليّة التّلقّي ذاتها ولا يتمّ ذلك إلاّ متى وجد المتلقّي في الكلام شكلا معقولا مقبولا ففهمه وقبله.

وثانيها: "مشابهة الحقيقة" (La vraisemblance) ذلـك أنّ العالم المعروض في الخطـاب ينبغي أن يكون متصوّرا وأن تكون أشياؤه قابلة للتّحديد وعلاقاته محتملة تطابق ما يحمله المتلقّي من تصوّرات حول الواقع على مستوى الممكن والمستحيل.

وثالثها: "الإقرار" (Acceptabilité) فالغايـات الّتي يرسمها الخطاب والمواضع والقيم الّتي يعتمدها يمكن لمتلقّي تحديدها في مقام أوّل ثمّ إقرارها والاقتداء بها في مقام ثان.

والحرص علـى تناغم الخطاب الحجاجيّ يعني الحرص على توضيح الرؤية ذلك أنّ (الاهتمام بالوضوح في بداية الحجاج كما في نهايته يحدث عادة أثرا طيّبا في المتلقّي)[1] ومـن هنا كانـت الدّعـوة إلى الإيجـاز فـ (حجـاج موجز حسن التّرابط أقرب إلى القبول والـصق بالذّاكـرة وأقـدر على الإثارة من ثرثرة مطوّلة)[2] وهو ما أكّده أبو الوليد الباجي حيث تحدّث عمّا يتأدّب به المناظر (المحتجّ) فقال: عليه أن (يجتهد في الاختصار فإنّ الزّلل مقرون فيه بالإكثار)[3] والواقع أنّ الخوض في شأن نجاعة الخطاب الحجاجيّ يدعونا إلى الوقوف عند قضية أصبحت شائعة تعود بالأساس إلى أعمال عالم الاجتماع الأمريكي قوفمان (Goffman) والمتعلّقة بما نعبّر عنه بقولنا (حفظ ماء الوجه) (Sauver la

---

(1) ليونال بلّنجي (Lionel Bellenger)، الحجاج: مبادئه وطرقه (L'argumentation: principes et méthodes)، الطّبعة الثانية، باريس (Paris)، 1984، ص78.

(2) ليونال بلّنجي (Lionel Bellenger)، الحجاج: كبادئه وطرقه (L'argumentation: principes et methods)، الطّبعة الثانية، باريس (Paris)، 1984، ص78.

(3) أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق عبد المجيد التّركي، ط2، دار الغرب الإسلامي، 1987، ص10.

(face فمن أبرز سمات الحياة الاجتماعيّة كما أكّد قوفمان سعي كلّ امرئ إلى الذّود عن كـرامته والـدّفاع عـن "مـناطقه" وحفـظ ماء وجهه لذا تراه يحرص كلّ الحرص على تلميع صـورته لدى الآخرين لكن لا سبيل إلى تحقيق ذلك ما لم يراع الآخر ويجامله ويتورّع عن الـتّدخّل في مـناطقه، فإذا هاجم أحدهم الآخر فإنّ ذلك من شأنه أن يسيء إليه من حيث لا يـدري وقـد تـشوّه صورته الّتي عمل جاهدا على تلميعها وحرص كثيرا على تجميلها. فـإذا كان المقام مقام جدل ونقاش دقّ الأمر وعظم شأنه، فمقاطعة الآخر وتوجيه الأوامر إلـيه وتوبـيخه تعـدّ جميعا –وفـق هـذه النّظـريّة دائما– تدخّلا سافرا لا في مناطق الآخر فحسب بل تدخّلا في مناطق المتكلّم قبل كلّ شيء أو هي بعبارة أوضح هنات في الخطاب تـسمح بالـنّفاذ إلى مـناطق مؤسّسه. في مقابل ذلك يعتبر الإصغاء إلى الآخر والاعتذار له والتّـردّد في الـرّدّ أحـيانا أمـورا قـد تؤثّـر سـلبا على صورة المتكلّم ولكنّها مع ذلك تبقى ضـروريّة إذ (نحـتاج مـع ذلـك إلى الحـطّ من شأننا قليلا والسّموّ بالآخر لتسمو في المقابل منـزلتنا عـنده)[1] والعلّـة في ذلـك أنّ الخطـاب متـى حمـل في طـيّاته مـا يسيء إلى المتلقّي كالتّقلـيل مـن شـأنه أو الحطّ من قدرته على الفهم والإدراك أو المبالغة في اللّوم والإيغال في الـوعظ والإرشـاد انتهـى بـصاحبه إلى نتيجة تناقض تمام التّناقض الهدف المنشود فبدل إقـناع المتلقّـي بـوجهة نظـره وحملـه علـى الإذعـان لمـا جـاء به حمله على الرّفض القاطع للخطاب رفضا انفعاليّا عن غير اقتناع غالبا لأنّ الباثّ هدّد "مناطقه" وأساء إليه على أنّ ما تقـدّم قـوله يظلّ نسبيّا خاضعا لظروف القول ووضعيّة كلّ من الباثّ والمتلقّي فالمبالغة في مـدح النّفس والسّموّ بها قد تسيء إلى الباثّ ولكنّ المبالغة في التّذلّل والاعتذار واللّين في الخطـاب قد تؤدّي إلى النّتيجة ذاتها إذ لكلّ عملة وجهها السّيئ ولذا لا ينبغي تجاوز الحدّ دائمـا في قـوانين الخطـاب[2] ونـسبيّة مـا ذكرنا تتأكّد في أوضاع أخرى حين يصبح انتهاك قوانين الخطاب أمرا مسموحا به مطلوبا وذلك حين يريد الباثّ فعلا مهاجمة المتلقّي عندها

---

[1] دومينيك مانقنيو (Dominique Maingueneau)، البرغماتيّة في الخطاب الأدبي (Pragmatique pour le discours littéraire)، بورداس (Bordas)، باريس، 1990، ص11.

[2] دومينيك مانقنيو، البرغماتيّة في الخطاب الأدبي، ص114.

لا بدّ أن يعلن قصده صراحة وأن يهدّد عمدا مناطق خصمه وأن يمدح ذاته دون تحفّظ ليكون التّناقض بين طرفي الخطاب بيّنا.

فالقضيّة إذن هي اعتماد "الحيلة" لإنقاذ ماء الوجه بخطاب يتلّون حسب الوضع والمقام وهذا ما يقودنا بداهة إلى التّساؤل عمّا إذا كانت نجاعة الخطاب تعني نزاهته وصدقه؟ والإجابة قد صاغها أوليفيي روبول في قوله (لنلاحظ أنّ نعتنا للحجاج بأنّه "جيّد" يحيل على قيمتين مختلفتين أوّلهما أنّه الأنجع والثّانية أنّه الأصدق والاثنتان لا تتلازمان دائما)[1]، على هذا النّحو نفهم أنّ نجاعة الخطاب لا تعني بالضّرورة صدقه لأنّ النّجاعة تعني بالأساس وكما رأينا النّجاعة في النّفاذ إلى عالم المتلقّي وإقناعه بفكرة ما أو حمله على الإذعان لموقف معيّن والصّدق في الخطاب يؤدّي دائما إلى الإقناع أو الحمل على الإذعان لموقف معيّن بل الأهمّ من ذلك كلّه أنّ صدق الخطاب الحجاجيّ يعدّ في ذاته إشكاليّة لم يحسم القول فيها، إذ قد يفهم الصّدق على أنّه "نبل" القضيّة المدافع عنها وعندها يجد المرء نفسه أمام سؤال وجيه: كيف نفسّر أمر قضيّة نبيلة كان الاحتجاج لها فاشلا؟ بل كيف نقوّم قضيّة ما فندّعي نبلها؟ إذ لا مفرّ من اعتماد أحد مقياسين: أحدهما "خارجي" يفترض معرفة نبل القضيّة قبل الاحتجاج لها وهو ما يعني الحكم قبل الدّفاع أي (الاقتراع قبل الحملة الانتخابيّة أو المعرفة قبل التّعلّم) على حدّ عبارة روبول[2] وليس هناك أسوأ من هذه الوثوقيّة.

وأمّا المقياس الثّاني "فداخليّ" ينظر في الخطاب الحجاجيّ ذاته إذ يفترض احترام العناصر البرهانيّة أي المنطقيّة المكوّنة للحجاج وذلك لمعرفة ما إذا كان الخطاب حجاجيّا أو ضربا من السّفسطة وعندها يطرح سؤال آخر: ما الّذي يمنع الحجاج من التّحوّل إلى سفسطة توهم بالمنطقيّة في حين لا تعدو أن تكون ضربا من الزّيف والمغالطة؟ والحال أنّ الحجاج كما رأينا يعتمد عناصر ذات صلة وثيقة بالعاطفة اعتماده على عناصر عقليّة منطقيّة؟

---

(1) أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص107.

(2) م.ن، ص108.

فالحقيقة الّتي لا يمكن دحضها أنّ إمكان سقوط الخطاب الحجاجي في المغالطة يظلّ واردا في جميع الأحوال باعتباره قد يستغلّ عناصر البرهنة المنطقيّة استغلالا ذاتيّا يرمي إلى الإيهام والمغالطة كأن يستنتج من مقدّمة أكثر ممّا تحتمل فينتقل انتقالا تعسّفيّا من الخاصّ إلى العامّ أو من العامّ إلى الخاصّ أيضا، إذ يقدّم روبول هذين المثالين بهما يبيّن كيفيّة تحوّل الحجاج إلى سفسطة عبر استنتاج خاطئ[1]:

1- فلان نائب من اليمين: كان عليه أن يصوّت لهذا القانون
استنتاج =◄ كلّ نوّاب اليمين صوّتوا لهذا القانون.
وهو استنتاج صالح لأنّ التّعميم الضّمنيّ وارد لكنّ قولنا:

2- كلّ نوّاب اليمين قد صوّتوا لهذا القانون
هذا الرّجل صوّت لهذا القانون
=◄ فهو من اليمين: استنتاج خاطئ يحوي مغالطة سفسطائيّة واضحة. بل إنّ أخطر ما في فنّ الحجاج قدرة من امتلكه على توظيفه لإحقاق حقّ قدرته على إظهار الباطل به في صورة حقّ.

ما ينبغي تأكيده إذن أنّ نجاعة الخطاب الحجاجيّ لا تعني البتّة صدقه بل تعني توظيفا ذكيّا لشروط النّجاعة الّتي رأينا أهمّها مع وعي تامّ بضرورة الانطلاق دائما من مقدّمات تكون عادة محلّ اتّفاق أو هي على الأقلّ كذلك بالنّسبة إلى المتلقّي لأنه يكفي أن يرفض إحداها لينهار البناء الحجاجيّ كلّه وقديما قال ابن وهب الكاتب (وحقّ الجدل أن تبنى مقدّماته ممّا يوافق الخصم عليه وإن لم يكن في نهاية الظّهور للعقل وليس هذا سبيل البحث لأنّ حقّ الباحث أن يبني مقدّماته ممّا هو أظهر الأشياء في نفسه وأثبتها في عقله لأنّه يطلب البرهان ويقصد لغاية التّبيين والبيان وألاّ يلتفت إلى إقرار مخالفة)[2] مع

---

(1) أولبفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص109.

(2) ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ط1، بغداد، 1967، باب الجدل والمجادلة، ص225.

اللّجوء أحيانا كثيرة إلى الإثارة: إثارة مشاعر المتلقّي من حبّ وكره وخوف ويأس وأمل وغضب وفرح وحقد وغيره... وذلك حسب المقام ومقتضيات الحال.

خلاصة القول إذن أنّ نجاعة الحجاج تعني في المطلق حسن "الانتقاء" وسلامة "الاختيار": اختيار كل العناصر المكوّنة للخطاب وهو ما أكّده أوريلان (Oleron) في كتابه المعنون بـ"الحجاج" حين قال (الحجاج انتقائيّ باعتبار الأهداف المرصودة إذ يقع اعتماد ما يمكّن من تدعيم أو تأكيد النّظريّة بل ما يعدّ أقوى الحجج و أوكد البراهين وفي المقابل يستبعد ما سوى ذلك أي لا فقط ما يناهض النّظريّة بل ما عدّ محايدا أيضا)[1] لذا قد يختار المحتجّ أحيانا تغييب بعض القضايا والسّكوت عمدا عن بعض الجوانب وتناسي الرّدّ عن بعض الأسئلة وهو اختيار تحتّمه أوضاع معيّنة يكون الصّمت فيها أبلغ من الكلام والتّناسي فيها أعقل من الرّدّ والكلام والتّجاهل أبلغ من الجدال والحجاج أي في حالات "لا ينجع فيها القول ولا ينفع فيها إقامة الحجج إمّا عند جاهل لا يفهم الخطاب أو عند وضيع لا يرهب الجواب أو ظالم سليط يحكم بالهوى ولا يرتدع بكلمة التّقوى"[2] وعموما يظلّ الحجاج النّاجع أعلى درجات البلاغة حتّى وإن تحوّل إلى سفسطة وإيهام وضرب من المغالطة وهو ما صاغه أبو هلال العسكري في قوله (أعلى رتب البلاغة أن يحتجّ للمذموم حتّى يخرجه في معرض المحمود والمحمود حتّى يصيّره في صورة المذموم)[3].

---

(1) بيار اوريلان (Pierre Oléron)، الحجاج (L'argumentation)، المطبوعات الجامعيّة بفرنسا (Presses Universitaires de France)، 1993، ص87.

(2) أبو الهلال العسكري، كتاب الصّناعتين: الكتابة والشّعر، تحقيق علي محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1952، ص14.

(3) م.ن، ص53.

خاتمة:

تلك كانت أهمّ التّعريفات المقدّمة للحجاج وتلك كانت سمات الخطاب الحجاجيّ وأهمّ ما يثيره من قضايا وما يطرحه من إشكالات حاولنا الإحاطة بها والتّبسّط في عرضها ولن ندّعي أنّا وقفنا عند كلّ الدّقائق وحلّلنا كلّ التّفاصيل لأنّ ميدان الحجاج أوسع من أن تحدّه قدرة فرد وأشمل من أن تحيط به الصّفة[1] حسبنا أنّا أثبتنا في هذا الباب أقدر الصّفات على تمييز الحجاج إنّها انفتاحه على عوالم متباينة متداخلة منها يستمدّ عناصره ويستقي مكوّناته وأساليبه وهي حقيقة صاغها أوريلان بقوله إنّ الحجاج وهو يستدعي الاستدلالات يعبّر عن ذاته بواسطة رموز هي أساسا رموز اللّغة لكن دون استثناء الصّور التّمثيليّة إنّه يعتمد العلاقات بين الأشخاص ويجنّد مقاصد واستراتيجيّات ونظريّات الإقناع وهو يتنزّل في سياق اجتماعيّ واقتصاديّ وسياسيّ وإيديولوجيّ وبهذا فهو يندرج ضمن نظم متعدّدة كالمنطق والفروع المختلفة من دراسة اللّسان والأنظمة الرّمزيّة (لسانيّات تحليل النّصوص والخطابات والدّلاليّة) وعلم النّفس وعلم الاجتماع التّربوي والتّواصلي"[2] وهو ما يفترض في المحتجّ ثقافة واسعة تجعله قادرا على النّفاذ إلى عالم المتلقّي والفعل فيه بتغيير آرائه ومواقفه بل وما يرتئيه لنفسه من سلوك وهو شرط أساسيّ أكّدت أهمّيّته البلاغة القديمة إذ نذكر لسيسرون (Cicéron) قوله "لابدّ من معارف شائعة جدّا بدونها يغدو فنّ القول مجرّد كلمات متراكمة تراكما مضحكا وغير ذي جدوى"[3] ولا بأس أن نختم حديثنا النّظريّ عن الحجاج بملاحظة هامّة تخصّ علاقته بالإيديولوجيا، إذ رأينا فيما تقدّم من البحث أنّ الخطاب الحجاجيّ هو بالأساس خطاب

---

(1) وهو أمر أقرّه الكثيرون ممّن كتبوا في الحجاج فقال جورج فينيو (Georges Vignaux) "تعدّد مجالات الحجاج وتعقّده وخاصّة حضوره اليوميّ في حياتنا كلّها أسباب تجعلني لا أومن بإمكانيّة حصر الحجاج في نظريّة جامعة". القولة ترجمناها من كتابه: محاولة في المنطق الخطابي) (Essai d'une logique Discursive)، جينيف (Génève)، .1976 ص1.

(2) أوليران، الحجاج، ص13.

(3) سيسرون (ماركوس تليوس) ((Ciceron ((Marcus Tullius))، في الخطيب (De l'orateur)، ترجمة أ. كوربو (E. Courbaud)، les belles lettres، 1967، الجزء1، ص9.

يعرض فيه صاحبه نظريّة أو فكرة أو رأيا فيحيل على موقف له من المجتمع أو من بعض قضاياه وهو من وجهة ثانية خطاب موجّه إلى متلقّ قد يكون فردا أو مجموعة أو شعبا أو الإنسانيّة قاطبة وغاية الباثّ تظلّ واحدة هي الإقناع أو الحمل على الإذعان: أي إقناع المتلقّي بصحّة ما يذهب إليه وعدالة ما يؤمن به أو حمله على الإذعان دون اقتناع حقيقيّ معوّلا في ذلك على سحر الكلام وسلطة الخطاب، من هنا تبدو العلاقة بين الخطاب الحجاجيّ والإيديولوجيا ذات بال تدعونا إلى الوقوف عندها ولو بإيجاز، ولا سبيل في رأينا إلى تبيّن تلك العلاقة إلاّ بتبيين السّمات المميّزة للإيديولوجيا بعد أن نظرنا في سمات الخطاب الحجاجيّ لتسهل المقارنة وتنكشف طبيعة العلاقة.

وسمات الإيديولوجيا كثيرة جمع بول ريكور (Paul Ricœur) أهمّها في النّقاط التالية[1]:

1- الإيديولوجيا "محرّك" اجتماعي تضطلع بدور قيادة الجماهير وتعبئتها وحضّها على الحركة والفعل ولكنّها تظلّ في الوقت ذاته "مبرّرا" لما تحدثه من حركة اجتماعيّة بل هي "لا تستطيع أن تظلّ محرّكا إلاّ بأن تكون مبرّرا"[2].

2- الإيديولوجيا "ديناميكيّة" فهي تقود وتوجّه وتنظّم وتبرّر وتحتجّ فهي ديناميكيّة من جهة "أنّ ما يحرّكها محاولة إثبات أنّ الجماعة الّتي تجاهر بها لها الحقّ في أن تكون كذلك"[3] ولكن كيف تحافظ كلّ إيديولوجيا على ديناميكيّتها؟ الجواب يكمن في سمتها الثّالثة:

3- كلّ إيديولوجيا تبسيط ورسم وتخطيط: إنّها شبكة أو شريعة تقوم على رؤية شاملة لا تهمّ المجموعة فحسب بل تتجاوزها إلى التّاريخ والكون إلى حدّ ما، وهذه الميزة التّشريعيّة للإيديولوجيا ملازمة لوظيفتها التّبريريّة وقدرتها على التّغيير لا تظلّ

---

(1) كان ذلك في كتابه:
من النّصّ إلى الفعل: محاولات في الهرمونوتيقيا II (Du texte à l'action, Essais d'hérmeneutique II)، منشورات ساي (Editions du seuil)، 1986.

(2) الكتاب السّابق، ص307.

(3) الكتاب السّابق، ص307.

قائمة إلاّ متى تحوّلت الأفكار الّتي تنشرها إلى "معتقدات" فتفقد الفكرة صرامتها لتزداد فعاليّتها الاجتماعيّة وكأنّ الإيديولوجيا وحدها قادرة على غرس الأحداث المؤسّسة في الذّاكرة بل على حفظ الأنظمة الفكريّة ذاتها، بهذا الشّكل يمكن أن تتحوّل كلّ الأنظمة إلى إيديولوجيا كالدّين والفلسفة والأخلاق... إذ جوهر الإيديولوجيا تطوير نظام الأفكار إلى نظام اعتقاد فيكون سموّها بالتّصوّر الّذي تحمله المجموعة عن ذاتها ملازما في حقيقة الأمر لهذا النزوع في كلّ إيديولوجيا إلى الرّسم والتّخطيط (Schématisation).

4- مع السّمة الرّابعة نبدأ الحديث عن الخصائص السّلبيّة أو المظاهر التّهجينيّة الّتي تلحق بالإيديولوجيا وإن كانت هذه السّمة الرّابعة غير شائنة في ذاتها ومفادها أنّ القانون التّأويلي للإيديولوجيا كامن فيما يتعوّده النّاس ويؤمنون به أكثر من كونه تصوّرا يولّونه وجوههم، بعبارة أخرى إنّ الإيديولوجيا عمليّة أكثر منها تنظيريّة.

5- تتّسم الإيديولوجيا بالجمود (Inertie) لأنّ كلّ جديد لا يقبل في نطاق الإيديولوجيا إلاّ انطلاقا من النّموذج القائم والّذي يعود بدوره إلى تراكم التّجارب الاجتماعية فالجمود إذن رفض الجديد لا سيّما إذا كان يهدّد ما به تدرك الجماعة ذاتها وتجد فيه كيانها، وبسبب هذا الجمود القائم على تعصّب واضح تترسّب الإيديولوجيا بينما تتغيّر الأحداث وتتبدّل الأوضاع[1].

والمتأمّل في هذه السّمات يخلص فعلا إلى الصّلة الوثيقة بين الحجاج والإيديولوجيا وينتهي في الوقت ذاته إلى تعقّد هذه الصّلة، ذلك أنّ الإيديولوجيا تكرّس الحجاج حين تضطلع بدور تبريريّ ملازم كما رأينا لدورها القياديّ فإذا بالحجاج من هذا الوجه تقنية تعتمدها الإيديولوجيا أو هو الجانب التّبريري فيها ولكنّ المتأمل في خاصيّات الخطاب الحجاجيّ يخلص من جهة أخرى إلى كونه خطابا يعبّر عن خلفيّة إيديولوجيّة حين يعرض رأيا أو يقدّم موقفا بل هو ضرب من الإيديولوجيا حين يحتجّ ويبرّر ويرسم

---

[1] بول ريكور، المصدر نفسه، ص310.

لنفسه غاية لا يحيد عنها هي الاضطلاع بدور ريادي قيادي فينشد التّغيير والتّطوير بل هو إيديولوجيّ حين يحاول الحمل على الإذعان دون اقتناع حقيقيّ بحيث تغلب عليه "العمليّة" وتحكمه "الغائيّة" فيحاول أن يجعل ما جاء فيه ضربا من العقيدة لا مجرّد فكرة فيحمل المتلقّي على اعتناقها لا على النّظر إليه كما ينظر إلى رأي ضمن مجموعة واسعة من الآراء.

والواقع أنّ الحجاج، باعتباره يمثّل الجانب الإقناعي في الخطابة أو هو جوهرها كما يعتقد الكثيرون باعتبارها فنّ الإقناع بالخطاب، إيديولوجيّ من جهة أنّ الخطابة ذاتها إيديولوجيا، فالخطابة رؤية للعالم وموقع معيّن من الأشياء في الكون متى اعتنقناها تتحوّل إلى عقيدة. بل إنّ الشّعر ذاته يمثّل من بعض وجوهه ضربا من الإيديولوجيا وهو أمر سنقف عنده في الباب اللّاحق وسنلمسه بشكل واضح عند تحليل النّصوص. فالخطاب الحجاجيّ يبدو بالفعل كثيفا معقّدا يحتاج منّا إن رمنا تحليله إلى اعتبار كلّ التّعريفات والخصائص والإشكالات الّتي أثرناها على امتداد هذا الباب ولا شكّ أنّ المقاربة النظرية للحجاج هامّة، ولكنّها تحتاج إلى بعد تطبيقي يعزّزها ويوضّحها وهو ما يمثل جوهر بحثنا[1]. بيد أنّ تحليل الحجاج في النّصوص الشّعريّة يقتضي تمهيدا نظريّا آخر لا سبيل إلى الاستغناء عنه يتعلّق بمدى شرعيّة الحديث عن حجاج في الشّعر فيشرّع للبحث كاملا ويؤسّس قاعدته الّتي عليها سينبني ويتأسّس.

---

[1] هذا ما حدا بالكثيرين ممّن كتبوا في الحجاج إلى تخصيص أجزاء من أبحاثهم لدراسة تطبيقيّة تهمّ نصوصا اختاروها كلّ حسب توجّهه ووجهة نظره فاهتمّ برلمان بنصوص قانونيّة وفلسفيّة ونظر فينيو في نصوص سياسيّة فيما خيّر غيرهما النّظر في نصوص أدبيّة شعريّة كانت أو نثريّة نذكر من بينهم: بنوا رونو وليونال بلّنجي ودمينيك مانقينيو.

الباب الثّاني
في الاحتجاج للحجاج في الشّعر

تقديم:

الـشّعر أعظـم من أن يحدّ وأوسع من أن يحصر إذ لّما حاول القدامى حدّه وجدوا أنفسهم يـضعون أكثـر مـن تعريف ويقرّون أكثر من حدّ وكأنّهم يحاولون، عبثا، محاصرة فكرة لا تستجيب لسعيهم ولا تخضع لطرائقهم في ضبط التّعاريف وتحديد المفاهيم أو كأنّ الـشّعر ممّـا تحـيط بـه المعرفة ولا تؤدّيه الصّفة كما يقولون، بل إنّهم انتهوا أحيانا كثيرة إلى تعـريفات مخاتلـة إمّـا لغموضـها أو لتناقـضها مـع ما خالفها من التّعريفات أو لإيغالها في اعـتماد المـنطق تأثرا بمجالات في المعرفة تخالف مسالك الشّعر وتؤسّس على غير طرائقه، ومـن خلال تلك التّعريفات والحدود وخاصّة من خلال المفاضلات الّتي أجراها القدامى بين الشّعر والنّثر –إذ كثيرا ما تبنى التّعريفات والحدود على علاقات الخلاف والتّمايز بين الطّـرفين –ثبتت جملة من الآراء وشاعت بين الدّارسين من أهل الاختصاص وسواهم من المهـتمّين بالـشّعر القـديم المناصـرين له أو الدّاعين إلى تجاوزه ورفضه وتحوّلت هذه الآراء بحكـم شـيوعها إلى ضـرب مـن المـسلّمات قلّمـا نقـف عندها متأمّلين دارسين أو محلّلين ناقدين.

مـن أهـمّ هذه الآراء المسلّمات أنّ مسلك الشّعر غير مسلك العقل لا يخاطب في المتلقّـي غـير عاطفـته ولا يحـرّك فـيه إلاّ أحاسيـسه بـل لا يـصوّر من العالم إلاّ ما يطرب فيحـصل الإمـتاع ويتأكد الإلذاذ دون أن يكون للعقل دور في حصول الإمتاع أو الإلذاذ، علـى هـذا الـنّحو نفهم أقوالا عديدة قرنت الشّعر بالتّخييل كقول ابن سينا إنّ الشّعر هو كلام مخيّل مؤلّف من أقوال موزونة متساوية وعند العرب مقفّاة والمخيّل هو الكلام الّذي تذعن له النّفس فتنبسط عن أمور وتنقبض عن غير رويّة وفكر واختيار وبالجملة تنفعل له انفعـالا نفسانيّا غير فكريّ سواء كان المفعول مصدّقا به أو غير مصدّق[1] على هذا النّحو شـاعت أفكار تقصي الشّعر من دائرة العقل ومستلزمات المنطق كالقول بأنّ أحسن الشّعر

[1] إبـن سـينا تلخيص كـتاب أرسـطاطاليس في الـشّعر، وقد ورد ضمن فنّ الشّعر لأرسطاطاليس، ترجمة عبد الرّحمان بدوي، ط2، نشر دار الثّقافة، بيروت، 1973، ص161.

أكذبه أو تأكيد سحر المبالغة وحلاوة التّهويل بل رفض النّقاد قيام الشّعر على المعاني العقليّة واستبعدوا أن يقبل النّاس عليه لما قد يوفّر لهم من فرص القياس ويبدو أنّهم رفضوا تحديدا إغراق بعض الشّعراء في المعنى بحيث يحلّ الغموض ويخفى القصد يقول الجرجاني (تـ 392هـ) "والشّعر لا يحبّب إلى النّفوس بالنّظر والمحاجّة ولا يحلى في الصّدور بالجدال والمقايسة"[1] بل إنّ النّقد العربي كان في مراحله الأولى بعيدا عن المنطق نافيا للعقل في تبرير جودة البيت أو تحديد مأتى الشّعريّة فكان انطباعيّا يعتمد العاطفة ويخاطبها في الآن ذاته.

وقد أدّى إقصاء الشّعر من دائرة المنطق وتجريده من مقولات العقل إلى إثارة قضيّة خطيرة تتعلّق بتحديد الأجناس الأدبيّة إذ اعتبر الكثيرون من القدامى أنّ الشّعر إن دخل باب المنطق لان وضعفت طاقته الشّعريّة فيتحوّل إلى خطبة. وهو رأي في نظرنا خطير لأنّ الشّاعر عندهم متى بالغ في الاحتجاج وأطنب في القياس وأكثر من "الأقاويل الخطابيّة" على حدّ عبارة حازم القرطاجنّي في كتابه "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" خرج بنصّه عن دائرة الشّعر أو أفقده ما به يكون شعرا وولج دائرة الخطب والخطباء ولذا كان أبرز منفذ تسرّب منه النّقاد إلى شعر الكميت شاعر الشّيعة كما بيّنا في مقدّمة البحث- احتجاجه للمذهب واستدلاله على صحّة العقيدة مقابل تأكيده ظلم مناوئيه ودحضه حجج أعدائه. فاعتبروا ما نظّمه خطبا من حيث أراده شعرا وهو اتّهام تردّد في مصادر كثيرة وكان أقسى انتقاد جوبه به شاعر الشّيعة رغم حرص البعض على تأكيد انطباعيّته وصلته الوطيدة بهوى النّاقد فهو عند البعض لا يعدو أن يكون إفك حاسد وعند آخرين لا يخرج عن كونه انفعال غاضب إذ روى الشّريف المرتضى (تـ 435هـ) في أماليه "أنّ الكميت عرض على الفرزدق قوله: [البسيط]

أتـصرِمُ الحَبْلَ حَبْلَ النّبيّ أمْ تَصِلُ   فكيفَ والشّيبُ في فَوْدَيْكَ مُشتعِلُ

---

[1] القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، "الوساطة بين المتنبّي وخصومه"، تحقيق وشرح محمّد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمّد البجاوي، ط4، 1966، ص100.

فحسده وقال له أنت خطيب[1] كما ذكر أبو عبد الله المرزباني (تـ 383هـ) أنّ (إبراهيم بن محمّد العطّار حدّثه عن العنزيّ قال حدّثني محمّد بن الهيثم المقري الكوفي قال جاء حمّاد الراوية إلى الكميت فقال: اكتبني شعرك قال أنت لحّان ولا أكتبك شعري قال فوسم شعره بشيء أجهد أن يخرج لك من قلبي إن كان على طريق الغضب فلا يخرج قال فقال له، وأنت شاعر إنّما شعرك خطب[2] ولكّن مثل هذه التّبريرات لم تفقد هذا الرّأي أهميّته ولم تحل دون بروزه لسببين على الأقلّ أحدهما تواتره في أكثر من مصدر بحيث أثيرت القضيّة بشكل عامّ لا يخصّ الكميت أو شاعرا غيره وإنّما وقع تنزيلها في إطار إشكاليّة العلاقة بين جنسين أدبيّين هما الشّعر والخطابة وثانيهما أنّ الجاحظ –وكلّنا نعلم منزلته– قد طرح القضيّة في أكثر من موضع من البيان والتّبيين فربط ظاهرة الحجاج في هاشميّات الكميت بنزعتها الخطابيّة وتحدّث عنه قائلا "وقال الكميت بن زيد وكان خطيبا إنّ للخطبة صعداء وهي على ذي اللبّ أرمى"[3] بل الأهمّ من ذلك أنّه انتقل من الخاصّ إلى العامّ انتقالا عجيبا فأكّد تداخل الجنسين: الشّعر والخطابة واعتبر أنّه من الجائز الحديث عن صنف من الأدباء متميّز ومثير عبّر عنه بقوله "الخطباء الشّعراء"[4] على هذا النّحو يبدو ميل القدامى واضحا إلى رفض اعتماد الاستدلال وضروب القياس في الشّعر مؤكّدين أنّ الحجاج يفقده ما به يكون شعرا أي يسلبه ثوابت الشّعريّة ويحوّله إلى خطب.

فكيف لنا أن نبحث في الحجاج في الشّعر وأن ندّعي بعد كلّ هذا أنّ الشّعر قد يقوم على الجدال والحجاج ويستدعي فنون القياس وضروب الاستدلال دون أن يفقد شعريّته؟ وكيف لنا أن نزعم أنّ مقتضيات المنطق ومقولات العقل لا تخرج الشّعر إلى دائرة الخطابة؟ الواقع أنّها إشكاليّة هامّة تستدعي منّا الوقوف المتأنّي الرّصين بل تفرض

---

(1) الشّريف المرتضى، أمالي السّيد المرتضى في التفسير والحديث والأدب، ج1، ص43-44.

(2) المرزباني، الموشّح في مآخذ العلماء على الشّعراء، تحقيق علي محمّد البجاوي، ط مصر، 1965، ص308.

(3) الجاحظ، البيان والتّبيين، ج1، ص134.

(4) جاء في البيان والتّبيين ج1، ص45: "وفي الخطباء من يكون شاعرا ويكون إذا تحدّث أو وصف أو احتجّ بليغا مفوّها بيّنا وربّما كان خطيبا فقط وبيّن اللّسان فقط ومن يجمع الشّعر والخطابة قليل... ومن الخطباء الشّعراء الكميت بن زيد الأسدي وكنيته أبو المستهل".

علينا حلّها بشكل دقيق مقنع ليستقيم بحثنا ويكتسب شرعيّة تثبّته وتؤسّس مهادا صلبا عليه نبني ما سننتهي إليه من نتائج وما ستفضي إليه دراستنا من أحكام.

لذا سيكون مدار هذا الباب على حجج متنوّعة بها نثبت أنّ الحجاج قد يحضر في الشّعر حضوره في النّثر وأنّ الشّاعر قد يضطلع بوظيفة المدافع عن فكرة المحتجّ لها تماما كالخطيب أو السّياسيّ أو رجل الإشهار... وهي حجج متنوّعة منها ما يتعلّق بمفهوم الحجاج ذاته ومنها ما يتعلّق بالأجناس الأدبيّة ومشكلة الحدود الفاصلة بينها فيما يتّصل البعض الآخر بقضايا تهمّ الشّعر وطريقة إنشائه. ولكنّها تظلّ مع ذلك حججا مترابطة متكاملة فيما بينها ويبقى الفصل بينها إجرائيًا القصد منه توضيح الرّؤية وإبراز دقائق المسألة الّتي قد يغيّبها التحليل المسترسل في غير تفريع وتفصيل.

1 - مماهاة القدامى بين الحجاج والجدل:

إنّ رفض الكثيرين من القدامى للحجاج في الشّعر واستبعادهم قيام الشّعر على الجدل والمحاجّة وضروب الاستدلال لأمر بديهي في نظرنا إن اعتبرنا مفهوم الحجاج عندهم ومختلف المعاني الّتي كانوا يجرون عليها مصطلحي "الحجاج" و"الجدل" وأفضل ما نفتتح به هذا البحث إقرارهم بأنّ الحجاج علم من العلوم له أركانه وطرائقه ووجوهه المميّزة له المحدّدة لماهيّته إذ يعرّف أبو الوليد الباجي (تـ 474هـ) الحجاج بقوله "وهذا العلم من أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأنا لأنّه السّبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحقّ من المحال ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجّة ولا اتّضحت محجّة ولا علم الصّحيح من السّقيم ولا المعوّج من المستقيم"[1] وهو شاهد كما نرى كثيرة دلالاته عميقة أبعاده غائرة منابته.

فالعلم نقيض الجهل وهو "إدراك الشّيء على ما هو به"[2] هو معرفة صارمة دقيقة بقواعد الاستدلال وطرائق الاحتجاج وضروب الحجج باعتبار الحجّة هي "الدّليل

---

[1] أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص8.

[2] الجرجاني (الشّريف علي بن محمّد)، التّعريفات، ط3، لبنان، 1988، ص155.

والبرهان كما ورد في اللّسان، فالحجاج إذن هو العلم الاستدلالي الّذي عرّفه الجرجاني بقوله هو الّذي ر يحصل بدون نظر وفكر[1] وغاية هذا العلم كما بيّن أبو الوليد الباجي معرفة الحقيقة والتّمييز الدّقيق بين الحقّ والباطل والصّواب والخطأ والمعوجّ والمستقيم... ما ماثل ذلك من النّقائض، ومن هنا يكتسب هذا العلم أهميّته تتجلّى خطورته فهو ضروريّ لصلاح المعاش والمعاد.

فالحجاج إذن عند القدامى يماهي الجدل ويعادله وهو علم دقيق كما بيّنا بل هو الصّناعة الّتي نقدر بها إذا كنّا سائلين أن نعمل من مقدّمات مشهورة قياسا على إبطال كل وضع يتضمّن المجيب حفظه وعلى حفظ كلّ وضع كلّي يروم السّائل إبطاله إذا كنّا مجيبين وذلك بحسب ما يمكن في وضع وضع[2] طبيعي جدّا بعد ذلك أن تحصر مجالات الحجاج عند القدامى في ثلاثة ميادين تأثّرا باليونان وخاصّة بأرسطو في كتابه الموسوم بالجدل وهذه الميادين الثّلاثة كما حدّدها ابن رشد (تـ 595هـ) في تلخيص الكتاب المذكور هي: الرّياضة ومناظرة الجمهور والعلوم النّظريّة وهي كما نرى ميادين لا تشمل الشّعر بل تقصيه من دائرتها. كيف لا وقد حدّدت الأقاويل الجدليّة بأنّها أقيسة تحدث عن المقدّمات المشهورة كما أنّ البراهين هي أقيسة تحدث عن المقدّمات الأوائل بالطّبع[3]؟ فهل للشّعر أن يقوم على أقيسة وعلى مقدّمات تبنى عليها نتائج وهو الّذي سمّي كذلك لصلته الوثيقة بالحسّ والشّعور إذ سمّي الشّاعر شاعرا لأنّه يشعر بما لا يشعر به غيره[4] على حدّ

---

(1) الجرجاني، التعريفات، ص156.

(2) ابو الوليد بن رشد، تلخيص كتاب ارسطاطاليس في الجدل، تحقيق وتعليق د. محمّد سليم سالم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1980، ص4.

(3) م.ن، ص15. هذا التّرادف بين الجدل والحجاج عند القدامى لاحظه عبد الله صولة في قوله وسواء صحّ ما قلناه في شأن العلاقة التّرادفيّة القائمة بين لفظي حجاج وجدل في كتاب الباجي أو لم يصحّ لاحتمال أن تكون لفظة حجاج الواردة في العنوان جمعا لحجّة فإنّ لنا في كتب علوم القرآن ومنها كتاب البرهان في علوم القرآن لبدر الدّين الزّركشي (تـ794هـ/ 1391م) وكتاب الإتقان في علوم القرآن لجلال الدّين السّيوطي (تـ911هـ/ 1505م) ما يدعم رأينا القائل بالتّرادف بين اللّفظين (الحجاج في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبيّة، بحث لنيل شهادة دكتورا الدّولة في اللّغة العربيّة وآدابها، إشراف حمّادي صمّود، كلّيّة الآداب منّوبة، تونس، مارس 1997، ص9).

(4) إبن رشيق، العمدة، ج1، ص116.

عبارة ابن رشيق (تـ 456هـ) بل إنّ القدامى قد ميّزوا فعلا بين الأقاويل الجدليّة والأقاويل الخطبيّة والأقاويل الشعريّة فجعلوا الأقاويل الجدليّة ركيزة الميادين الثلاثة المذكورة سابقا (أي الرّياضة ومناظرة الجمهور والعلوم النّظريّة) وجعلوا الأقاويل الخطبيّة أساس جنس من الكلام شهير خطير هو الخطابة وإن كانوا قد عدّوا هذه الأقاويل صنفا من الأقاويل الأولى تمتّ إليها بأكثر من صلة قربى إذ تنطلق الخطبة كنصّ إقناعيّ من مقدّمات تفضي إلى نتائج وتبنى أحيانا كثيرة على القياس لإبطال وضع أو حفظه، في حين جعلوا الأقاويل الشعريّة طرائق في القول تخصّ الشّعر دون سواه وتنبني أساسا على "التّخييل" الّذي لا يستدعي "الفكر والرّويّة" على حدّ عبارة ابن سينا بل يعوّل على الإثارة دون تفكير للحثّ والرّدع بل إنّنا نقرأ في تلخيص ابن رشد لكتاب الجدل لأرسطاطاليس ما يلي "ولمّا كان الأمر هكذا وكانت الأمور النّظريّة لا يمكن أن يقع التّصديق بها لهم إلاّ بالطّرق المشهورة وهي الأقاويل المستعملة في هذه الصّناعة (يقصد صناعة الجدل) كان أفضل ما تثبت به عندهم الأمور النّظريّة هي الأقاويل المشهورة فإنّها أعسر عنادا من الأقاويل الخطبيّة والشعريّة وإن كان قد تستعمل الطّرق الخطبيّة والشعريّة في هذه المواضع بدل الطّرق الجدليّة"[1] فبالإضافة إلى التّمييز الجليّ بين الأقاويل الثّلاثة فإنّ ابن رشد نقلا عن أرسطو يقرّ إمكانيّة حلول الأقاويل الخطبيّة والشعريّة في ميادين الجدل ولكنّنا لا نظفر في الكتاب بإشارة واحدة تجعل من الممكن أن تحلّ الأقاويل الجدليّة في الشّعر.

وقد بيّنّا في الباب السّابق من البحث أنّ الحجاج أشمل من الجدل فإذا كان الجدل يمثّل "القسم الإقناعي من الخطاب" كما قال "روبول"[2] فإنّ الحجاج هو جوهر الخطابة باعتبارها فنّ الإقناع بالخطاب فالقدامى رفضوا الحجاج في الشّعر لأنّهم ماهوا بينه وبين الجدل والحال أنّه أشمل منه وأوسع مجالا، ورفضوه لأنّهم رأوا فيه طريقة استدلال صارم مجالها المناظرات والعلوم النّظريّة فرقّت الفوارق بين الجدل والبرهنة عندهم حتّى لا تكاد تبين والحال أنّ الاختلاف بينهما كبير.

---

[1] إبن رشد، "تلخيص كتاب أرسطاطاليس في الجدل"، ص8.

[2] أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص46.

والأهمّ من ذلك الاختلاف الدّقيق الّذي أقامه أرسطو بين الحجاج الجدلي والحجاج الخطبي إذ مجال الأوّل كما رأينا فكريّ خالص وعادة ما يكون بين شخصين يحاول كلّ منهما إقناع صاحبه بوجهة نظر معيّنة ومجال الثاني توجيه الفعل وتثبيت الاعتقاد أو صنعه فهو حجاج موجّه للجماهير ولعلّ النّمطين اللّذين ذكرنا يمثّلان النّمطين الحجاجيّين الجامعين الممكنين فإليهما يمكن أن نرجع الأجناس الحجاجيّة المختلفة ممّا نعرف في الحضارة الغربيّة والحضارة العربيّة الإسلاميّة في القديم وفي الحديث جميعا[1].
ألا يمكن عندها إدراج الشّعر في النّوع الثّاني من الحجاج أي الخطبي الموجّه للجماهير والحال أنّ القدامى جميعا قد اتّفقوا اتّفاقا عجيبا على دور الشّاعر باعتباره رائدا أو كاهنا يقود الجماهير ويوجّهها لأنّه يرى ما لا ترى ويشعر بما لا تشعر؟

والأهمّ من ذلك كلّه أنّ الحجاج لا يقتصر على الاستدلال العقلي بل يتجاوز ذلك ليشمل الحجاج اللّغويّ الخالص ذاك الّذي ينبع من اللّغة باعتباره خاصيّة كامنة فيها فيتشبّع به نسيج النّص، يقول أوليران في ذلك "التّأثير الّذي يحدثه الحجاج يمرّ عبر اللّغة المكتوبة أو المنطوقة وهذا ما يميّزه عن كلّ حركات الحدث الّتي تتّخذ أشكالا عدّة"[2] وهذا المفهوم إنّما يتنزّل في نظريّة عامّة هي نظريّة الحجاج في اللّغة الّتي تتعارض مع كثير من النّظريّات والتّصوّرات الحجاجيّة الكلاسيكيّة الّتي تعدّ مجال الحجاج منتميا إلى البلاغة الكلاسيكيّة (أرسطو) أو البلاغة الحديثة (برلمان، ميار...) أو منتميا إلى المنطق الطّبيعي (جان بلاز قريز، ماري جان بورال...).

إنّ هذه النّظريّة الّتي وضع أسسها اللّغوي الفرنسيّ ديكرو نظريّة لسانيّة تهتمّ بالوسائل اللّغويّة وبإمكانات اللّغات الطّبيعيّة الّتي يمتلكها المتكلّم ويستغلّها بقصد التّأثير وقد جمع أبو بكر العزاوي المبادئ النّظريّة الّتي تقوم عليها النّظريّة في ما يلي:

1- الوظيفة الأساسيّة للّغة هي الحجاج.

---

[1] هشام الرّيفي، الحجاج عند أرسطو، ورد ضمن: أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، ص121.

[2] بيار أوليران، الحجاج، ص20.

2- المكوّن الحجاجي في المعنى أساسيّ والمكوّن الإخباريّ ثانويّ.

3- عدم الفصل بين الدّلاليّات والتّداوايّات والدّعوة إلى فرضيّة التّداوليّات المندمجة[1] وقد اهتم ديكرو وتلامذته في هذا الإطار بالكثير من الظواهر الحجاجيّة اللّغوية المتمثّلة بالأساس في مجموعة من الرّوابط والأدوات الحجاجيّة. وهو أمر سنعود إليه لاحقا ولكنّنا نحتاج هنا إلى التّأكيد على أنّ اعتماد هذه النظريّة يؤدّي فعلا إلى تهافت النظريّة الّتي تنفي الحجاج عن الشّعر وذلك لسبب بسيط مداره على أنّ النّصوص الشّعريّة لغويّة أساسا وما قدّ من اللّغة -وهي ذات وظيفة حجاجيّة- مؤهّل بطبيعته لاحتضان الحجاج وإجرائه على أنحاء مختلفة، ثمّ إنّ الحجاج لا يكمن في اللّغة وحدها كما يذهب إلى ذلك ديكرو بل ينحدر من عوالم المنطق والنّفس والاجتماع من هنا تأتي خاصيّته الإنسانيّة الّتي أكّدها الباحثون حين بيّنوا قدرة الإنسان مطلقا على الحجاج دون التّقيّد بشروط المكان والزّمان وضروب المعارف والثّقافات.

صحيح أنّ قدرة الإنسان المثقّف والمختصّ في ميدان معرفيّ ما تفوق، لعمري، قدرة الإنسان العاديّ ذي المعارف البسيطة على الحجاج ولكنّ ذلك لا ينفي قيام الخطاب اليوميّ على حجاج مخصوص له بنيته المتميّزة وأساليبه المحدّدة. فما بالك بشاعر عدّوه أمير كلام يشعر بما لا يشعر به غيره وينفذ إلى ما لا ينفذون؟ ألن يكون حجاجه أنفذ من حجاجهم؟ وهو الّذي يملك "ما تعطف به القلوب النّافرة ويؤنس القلوب المستوحشة وتلين به العريكة الأبيّة المستعصية ويبلغ به الحاجة وتقام به الحجّة"[2] فالشّعر قد ينهض بوظيفة الحجاج والجدل خلافا لما يعتقده البعض وهو أمر قد أقرّه بعض القدامى كابن وهب الكاتب وإن كان يتحدّث عن الجدل أساسا فيقول "وأمّا الجدل والمجادلة فهما قول يقصد به إقامة الحجّة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين ويستعمل في المذاهب والدّيانات

---

(1) ابو بكر العزاوي، نحو مقاربة حجاجيّة للاستعارة، مجلّة المناظرة، العدد4، ماي، 1991، ص79.

(2) أبو الهلال العسكري، كتاب الصّناعتين، ص51.

وفي الحقـوق وفي الخصومات والتنصّل من الاعتذارات ويدخل في الشّعر وفي النّثر[1] كما أقرّه أغلـب المحـدثين ممّـن بحثوا في الحجاج وخاضوا في قضاياه إذ يؤكّد جيل دكلارك أنّ (دراسة الحجاج تشهد هنا (يقصد قسما من كتابه) منعرجا حاسما تظهر صلة أساسيّة بين الحجـاج والأدب الّـذي لا يكتفي بأن يكون حقلا ينتشر فيه الحجاج بل يمثّل معينا خاصّا للحجـاج)[2] وهـو حين يتحدّث عن الأدب فبقسميه الشّعر والنّثر بدليل أنّه حين يستقي شواهده فمن الميدانين معا.

علـى هـذا الـنّحو نخلـص إلى أنّ تضييق القدامى مفهوم الحجاج ومن ثمّة ميدانه يعـدّ مـن أهـمّ الأسـباب الّـتي دعـتهم إلى رفـض الحجاج في الشّعر إن لم نقل أهمّها على الإطـلاق. ولذا سنعمد كما قلنا في مقدّمة البحث إلى تطوير مفهوم الحجاج وتوسيع مجاله اعـتمادا علـى بحـوث ودراسات حديثة ليتسنّى لنا النّظر في بنية الحجاج وأساليبه ومختلف طرائقه في نصوص شعريّة مختلفة.

2 - في العلاقة بين الشّعر والخطب:

ليس للأجناس الأدبيّة قوالب متحجّرة ولا قوانين صارمة مسطّرة ولكنّنا نتبيّن لها ملامـح بها تعرف وأطوارا عليها نعتمد إن رمنا الحديث في الحدود والاختلافات والرّكائز والمقـوّمات الّـتي في ضـوئها نميّز بين هذه الأجناس. ومسألة التّمييز هذه قد تتراءى بسيطة سـهلة ولكـنّها في حقـيقة الأمر ظاهرة معقّدة بعيدة الأغوار ممّا يحتّم علينا معالجتها في كلّ طـور مـن أطـوار الأدب ومعـاودة النّظـر في المقايـيس المعـتمدة في تحديـدها على نحو لا تتـساوى معـه النّـصوص في النّظـر ولا تعتبر كلّ كتابة أدبا. وهو أمر على أهميّته وعظيم شـأنه لا يمـثّل مـشغلنا في هـذا الموضـع من البحث وإنّما نروم النّظر في إشكاليّة الحدّ بين الخطـبة والشّعر علّنا نتوصل إلى الدّوافع الكامنة وراء رفض الحجاج في الشّعر استنادا إلى هـذا الحـدّ. بعبارة أوضح: إنّ هدفنا الإجابة عن سؤال واضح دقيق: هل تتحوّل القصيدة

---

[1] ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ص222.

[2] جيل دكلارك فنّ الحجاج: البنى الخطابية والأدبيّة، ص105.

وجوبا إلى خطبة متى قامت على الحجاج واتّخذت من الإقناع والحمل على الإذعان هدفا وغاية؟

لعلّ أوّل ملاحظة تقتضي منّا تسجيلها في هذا الإطار أنّ تمييز القدامى بين الخطبة والشّعر قد أفضى بهم إلى الحديث عن مقامين مختلفين: المقام الخطابي والمقام الشّعري وكان الجاحظ في "البيان والتّبيين" أكثر النقّاد اهتماما بهما بحيث كان حديثه في شأنهما من أهمّ ما جاء في تراثنا النّقديّ والبلاغيّ في هذه القضيّة وغدا كتابه هذا بفضل الخطب المشهورة الّتي استعرضها مصدرا من مصادر الخطب عندنا. ولا غرابة في ذلك و"البيان والتّبيين" من النّصوص الأمّهات أو النّصوص المؤسّسة غير أنّنا مع ذلك لا نملك إلاّ التّعجّب من حقيقة لا نملك لها نفيا ونقصد بها غياب كتابات في الشّعر على حدة وأخرى تهتمّ بالخطابة وحدها ما داما يمثّلان ثنائيّة الحدود بين طرفيها واضحة والاختلافات دقيقة صارمة؟ ألم يتأثّر العرب باليونان؟ فلم وجدنا عند هؤلاء كتبا تعنى بالخطابة وأخرى تشاركها في أمور وتختلف عنها في أمور يكون موضوعها الشّعر ولم نعثر عند العرب إلاّ على نصوص جامعة متعدّدة الاهتمامات؟

هذا الواقع لا يمكن تفسيره في نظرنا إلاّ بالنّظر في حقيقة المشغل البلاغي عند القدامى عندها يبطل العجب وتنتفي الحيرة. ذلك أنّ اهتمامهم كان منصبّا على "الكلام" وخصائصه وقوانينه بقطع النّظر عن تصريفه وطرق إجرائه أي بقطع النّظر عن الأجناس والأنواع الّتي يمكن أن يحلّ بها ذلك الكلام إذ أكّد البلاغيّون على اختلاف مدارسهم وعصورهم أنّ القوانين الّتي اشتقّوها من النّصوص الأدبيّة إنّما هي قوانين كلّية يمكن أن تقع في الشّعر ويمكن أن تقع في النّثر ولذا تراهم يسمّون البلاغة بالعلم الكلّي[1] فالبلاغيّون العرب لم يهتمّوا إذن في بناء نظريّتهم في النّص بمسألة الأجناس الأدبيّة إلاّ نادرا مؤكّدين أنّ مشغلهم الأساسي هو قوانين الكلام لأنّها تحكم كلّ الأجناس على حدّ السّواء فـ"معرفة طرق التّناسب في المسموعات والمفهومات لا يوصل إليها بشيء من علوم

[1] حمّادي صمّود في نظريّة الأدب عند العرب، ط1، 1990، ص145.

اللّسان إلاّ بالعلم الكلّي في ذلك وهو علم البلاغة الّذي تندرج تحت تفاصيل كلّيّاته ضروب التّناسب والوضع"[1] على هذا النّحو نفهم أحكاما نقديّة كثيرة تبدو في ظاهرها متناقضة كقول الجاحظ "وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره ومعناه في ظاهر لفظه"[2] الّذي يقابله قول ابن الأثير (تـ 630هـ) "والشّعر ما غمض فلم يعطك غرضه إلاّ بعد مماطلة منه"[3] فحكم الجاحظ واضح الانتساب إلى المقام الخطابي بينما ينتسب قول ابن الأثير إلى المقام الشّعري لأنّنا نعلم أنّ الشّعر متى كان معناه في ظاهر لفظه كفّ عن كونه شعرا بينما يفترض ذلك في الخطبة لأنّ عمليّة تلقّيها ذات طابع مباشر فعلى المتلقّي أن يفهم النصّ لحظة إنشائه ولا سبيل إلى مراجعته ومعاودة النّظر فيه. واضح إذن أنّ "البيان والتّبيين" كنصّ مؤسّس قد اهتمّ بمقامات مختلفة لأنّ النّصوص الّتي استشهد بها كانت من مصادر مختلفة[4] ولكنّه أظهر اهتماما بالقوانين البلاغيّة العامّة اهتماما أدّى فيما تلته من النّصوص البلاغيّة والنّقديّة إلى السّير على منهجه والنّسج على منواله بحيث وقع اعتبار القوانين المتحدّث عنها قوانين عامّة فكانت البلاغة القديمة سعيا متواصلا إلى فصل اهتماماتها عن ثنائيّة شعر/ نثر لتهتمّ بثنائيّة أعمّ كلام بليغ/ كلام عاديّ.

صحيح أنّ النّاظر في المصادر ينتهي إلى أنّ القدامى أشاروا إلى ما يختصّ به الشّعر وما يتميّز به النّثر ولكنّه يدرك أيضا أن لا شيء في المصادر يدلّ على أنّهم تجاوزوا الحديث عن الدّرجة إلى حديث عن النّوع.

ذلك أنّهم اعتبروا "الشّعريّة" صفة للشّعر يولّدها الكلام إن جاء على نحو مخصوص وقد تأتي في الشّعر والنّثر على حدّ السّواء وقد تغيب في شعر فيسمّى نظما لا شعر فيه

---

[1] حازم القرطاجنّي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986، تحقيق محمّد الحبيب بلخوجة، ص226.

[2] الجاحظ، البيان والتّبيين، ج1، ص83.

[3] إبن الأثير "المثل السّائر" تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، 1962، ص414.

[4] يقول الجاحظ بصدد المادّة الأدبيّة والخبريّة (وهذا أبقاك الله الجزء الثّالث من القول في البيان والتبيين وما شابه ذلك من غرر الأحاديث وشاكله من عيون الخطب ومن الفقر المستحسنة والنّتف المستخرجة والمقطعات المتخيّرة وبعض ما يجوز في ذلك من أشعار المذاكرة والجوابات المنتخبة) (البيان والتّبيين، ج3، ص5).

وتحـضر في نثـر فيعدّ شعرا وإن لم يأت موزونا مقفّى. ومأتى الشّعريّة -كما يعلم الجميع- الخـروج عـن السّمت العادي في تأليف العبارة والعدول بالكلام على نحو يخالف المألوف وهـو أمـر يوضّـحه ابن رشد في قوله "وقد يستدلّ على أنّ القول الشّعري هو المغيّر أنّه إذا غيّـر القـول الحقيقـي سمـيّ شـعرا أو قـولا شـعريًا ووجد له فعل الشّعر مثال ذلك قول القائل: [الطويل]

وَلَمَّا قَضَيْنَا مِـنْ مِنًـى كُـلَّ حَاجَةٍ   وَمَـسَّحَ بِالأَرْكَـانِ مَـنْ هُـوَّ مَاسِحُ
أَخَـذْنَا بِأَطْـرَافِ الأَحَادِيـث بَيْنَـنَا   وَسَـالَتْ بَأَعْـنَاقِ المَطِـيِّ الأَبَـاطِحُ

إنّمـا صار شعرا من قبل أنّه اُستعمل قوله أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطيّ الأباطحُ بدل قوله تحدّثنا ومشينا وكذلك قوله: بعيدة مهوى القرط إنّما صار شعرا لأنّه استعمل هذا القول بدل قوله طويلة العنق وكذلك قول الآخر:

يَـا دَارُ! أَيْـنَ ظِـبَاؤُكِ اللُّعْـسِ؟   قَـدْ كَـانَ لِـي فِـي إِنْـسِهَا أُنْـسِي

إنّمـا صـار شعرا لأنّه أقام الدّار مقام النّاطق بمخاطبتها وأبدل لفظ النّساء بالظّباء وأتـى بمـوافقة الإنـس والأنـس في اللّفظ. وأنت إذا تأمّلت الأشعار المحرّكة وجدتها بهذه الحال وما عدا من هذه التغييرات فليس فيه من معنى الشّعريّة إلاّ الوزن فقط. والتّغييرات تكـون بالموازنة والموافقة والإبدال والتّشبيه و بالجملة بإخراج القول غير مخرج العادة مثل القلـب والحـذف والـزّيادة والنّقـصان والـتّقديم والـتّأخير وتغـيير القول من الأيجاب إلى الـسّلب ومـن السّلب إلى الإيجاب وبالجملة من المقابل إلى المقابل وبالجملة: بجميع الأنواع الّتي تسمّى عندنا مجازا"[1] ولذا لا نعدم في كتب الأدب أحكاما تؤكّد عدم كفاية الموسيقى

---

[1] إبن رشد، تلخيص كتاب أرسطاطاليس في الشّعر، وقد ورد ضمن فنّ الشّعر لأرسطاطاليس، ص242-243. وقـد هـدانا إليه حمّادي صمّود في كتابه "في نظريّة الأدب عند العرب" إذ أثبته في الصّفحة: 68-79. واعتمده في تحديد مفهوم الشّعر عند العرب.

في الشّعر[1].

علـى أسـاس ما سبق يكون الحديث عن الاختلاف أو الفرق بين الخطبة والشّعر قـد بنـى علـى مفهوم "الدّرجة" لا على الاختلاف في النّوع. وهذا يعني وجود خصائص في الكـلام إذا بلغـت حـدًا معيّـنا كان شعرا وإذا خالفت ذاك الحدّ فوقعت تحديدا دونه كفّ الشّعر عن كونه شعرا ليدخل مجال النّثر بما فيه الخطبة. وما به يكون الشّعر هو "التغيير" كما بيّن ابـن رشـد أو هـو العدول عن السّمت والخروج عن المألوف. إن تمّ ذاك التّغيير كان الأثر شعرا وإن قصر عنه ووقع دونه كان خطبة.

فالـشّاعر مطالب ببناء كلامه على نحو مغيّر اعتمادا على المحاكاة والتّخييل وله مع ذلـك أن يـذهب مذهب الخطيب في الاحتجاج والإقناع والحرص على التّرابط والانتظام في الأفكـار "فالـشّعر رسـائل معقـودة والرّسـائل شـعر وإذا فتّشت أشـعار الشّعراء كلّها وجـدتها متناسـبة إمّـا تناسـبا قريبا أو بعيدا وتجدها مناسبة لكلام الخطباء وخطب البلغاء وفقر الحكماء"[2] وللخطيب أن يعتمد الأقاويل الشّعريّة المبنيّة أساسا على "التّخييل" فيتحقّق "التّغـيير" ويخـرج في تـصريف اللّغة عن السّمت ويجريها على غير الوجه ولكنّه لا يبالغ في التّخيـيل على حساب الاحتجاج ولا يقدّم الإطراب على الإقناع لأنّه متى فعل ذلك كان كلامه شعرا وإن لم تتوفّر فيه موسيقى الشّعر.

ومـا يهمّـنا مـن كـلّ هـذا العلاقة في اتّجاهها الأوّل أي المتعلّق بتحوّل الشّعر إلى خطـبة ذلـك أنّ القدامى قد رفضوا الحجاج في الشّعر متعلّلين بأنّ ذلك يفقده ما به يكون شـعرا ويحـوّله إلى خطـبة ولكنّـنا قـد بيّنا -فيما تقدّم- أنّ اهتمام العرب بالقوانين العامّة للكـلام أدّى إلى التّمييـز بين الخطابة والشّعر على أساس الدّرجة لا وفق خصائص النّوع ولـذا جعلـوا للنّثر خصائص قدّروها تقديرا إن تجاوزوه تحوّل إلى شعر ممّا يجيز للشّاعر أن

---

[1] نذكـر علـى سـبيل المثال لا الحصر قول المرزباني: (ليس كلّ من عقد وزنا بقافية فقد قال شعرا أبعد من ذلك مراما وأعزّ انتظاما) (الموشّح، ص547).

[2] محمّد بـن أحمـد بـن طباطـبا العلوي، عيار الشّعر، شرح وتحقيق عبّاس عبد السّاتر، مراجعة نعيم زرزور، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1982، ص81.

يعتمد الحجاج دون مبالغة فلا يهمل "التّخييل" ولا يغلّب الإقناع كغاية للخطاب على الإطراب والالإلذاذ فلا ضير أن يضطلع الشّاعر إذن بوظيفة حجاجيّة ولكن بمقدار إذ "من أكمل الصّفات صفات الخطيب والشّاعر أن يكونا شاعرين كما أنّ من أتمّ صفات الشّاعر أن يكون خطيبا كاتبا والّذي قصّر بالشّعر كثرته وتعاطي كلّ أحد له حتّى العامّة والسّفلة فلحقه من النّقص ما لحق العود والشّطرنج حتّى تعاطاهما كلّ أحد"[1] على هذا الأساس نرى أنّ إشكال تحوّل الشّعر إلى خطابة يحلّ بيسر إذا نفذنا إلى عمق النّظريّة البلاغيّة العربيّة وأدركنا خاصّة قضيّة الدّرجات في تمييز أصناف الكلام ولا نخال أنّ الاعتراض على الحجاج في الشّعر بدعوى الفرق بين الشّعر والخطبة يصمد كثيرا أمام هذا النصّ الواضح الدّقيق لحازم القرطاجنّي (توفّي 684هـ) إذ يقول: "وقد تعضد هذه الأشياء بالاستدلالات خطبيّة محضة أو موجود فيها شروط الشّعر والخطابة معا بكون المحاكاة توجد فيها مع الإقناع وما كان بهذه الصّفة فهو أفضل موقعا في الشّعر والصّنف الآخر أيضا قد يقع في الشّعر ولا يقدم ذلك لأنّ صناعة الشّعر لها أن تستعمل شيئا من الإقناع كما أنّ صناعة الخطابة لها أن تستعمل شيئا يسيرا من المتخيّلات"[2] وهو نصّ يشي دون شكّ بتأثّر واضح بالفكر الأرسطيّ.

3 - الشّعر بين "التّخييل" و"الإقناع":

مدار حجّتنا هذه المرّة على ارتباط الحجاج بأمر هو من صميم الشّعر ومن أبرز خصائصه بل هو خاصيّته المميّزة بلا منازع ونعني بها "الغموض" ذلك أنّ الحجاج يجد في الغموض تربة ملائمة فينمو ويزدهر ولذلك قال "أوليران" متحدّثا عن أكثر المجالات تأهّلا لاحتضان الحجاج بمختلف فنونه وتقنياته "يجري الحجاج في عالم يهيمن عليه الغموض والإبهام والشّك والخلاف"[3] والواقع أنّ الحجاج يجد في الغموض أرضيّة خصبة لأنّ

---

(1) أبو هلال العسكري، كتاب الصّناعتين، ص139.

(2) حازم القرطجنّي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص347.

(3) بيار أوليران، الحجاج، ص8.

الحقيقة عندها لن تكون واحدة أو لا يمكن الحسم في شأنها فيكون الالتجاء إلى التأثير والإقناع وتبرير المواقف بديلا عن برهنة شكليّة صارمة تميّز بين الحقّ والباطل انطلاقا من مقدّمات صادقة ضروريّة. ولذلك ذهب كلّ من نظّروا للحجاج إلى تأكيد شدّة حاجتنا إليه في عالمنا هذا لأنّه غموض على غموض وأسرار دونها أسرار فما يرى لا يرى كاملا بل تحتجب وراءه أشياء وتختفي حقائق فإذا بالواحد منّا يحاول جاهدا الاحتجاج لصحّة أفكاره ونبل مقاصده وسلامة مواقفه مجنّدا في ذلك كلّ أساليب الإقناع وفنّيات الحجاج.

والشّعر جنسا من أجناس الكلام يتخذ الغموض مذهبا في أغلب الأحيان. وهذا الغموض قد يكون انعكاسا لغموض الوجود ووجها من وجوه معاناة الشاعر إزاء غموض عالمه. ولكنّه متأتّ في النّظريّة البلاغيّة القديمة الّتي ينخرط فيها شعرنا المدروس من مفهوم أشمل وأعمّ هو ما اصطلح على تسميته بـ"التّغيير" أو "العدول" و"الإنزياح" ذلك أنّ الشّعر لا يختلف عن النّثر أو الكلام العاديّ من جهة الدّلالة وإنّما في كيفيّة الدّلالة أي في مستوى العلاقة القائمة بين الدّال والمدلول فهي علاقة تجعل من المعنى مادّة فقط في غير الشّعر في حين تجعل فيه من المعنى بنية مع مادّة سمّاها الجرجاني "معنى المعنى"[1] والشّاعر وهو يؤسّس العلاقة بين الدّال والمدلول يباشر في شعره خروجا متواصلا على مستوى اللّغة فيخفى المعنى ويدقّ ويحتاج المتلقّي إلى وسائط تذلّل الصّعوبة وتيسّر الفهم ولكن قد تخفى الوسائط ويحتجب المعنى لا سيّما إذا اختفت الأحاديّة وانفتح البيت أو التّركيب ليقبل أكثر من تأويل ومن ثمّ تتعدّد الشّروح للبيت الواحد ويحضر الاختلاف بل إنّ الشّاعر قد يترك الألفاظ المأنوسة إلى ألفاظ متروكة ليبني علاقة متميّزة بين الألفاظ ومراجعها مثيرا أصل التّسمية وزمن البدء من جديد فيزداد الغموض ويتسربل بالسّحر.

فالتحوّل الدّلالي بمختلف ضروبه يمنح الشّعر طاقة لا تتوفّر للكلام العاديّ وتتمثّل في عنصر المفاجأة الّذي ينسجه الغلّو وتؤسّسه المبالغة وهو ما يبعد الشّعر كما قلنا عن الكلام العاديّ إذ ليس في الأرض بيت من أبيات المعاني لقديم أو محدث إلاّ ومعناه

---

[1] عبد القاهر الجرجاني "دلائل الإعجاز" تحقيق رشيد رضا، ط 5، القاهرة، 1372 هـ ص202-203.

غامض مستتر"[1] ولعلّ الجاحظ في حديثه حول اقتران الإبداع بالغرابة قد ساهم إلى حدّ بعيد في دفع من جاؤوا بعده للاهتمام أيضا بمسألة الغموض في الشّعر شأنه في ذلك شأن الفلاسفة الّذين أسهموا أيضا في إيضاح هذه المسألة ولا سيّما ابن سينا (تـ 428هـ) حين تكلّم في "التّعجيب" وانتهى إلى أنّ "بعض الشّعر القائم على التّشبيه يكون الغرض منه التّعجيب فقط"[2] وقوله هذا يحيلنا على حقيقة هامّة هي ارتباط الغموض بـ"التّخييل" لذلك لا نغفل التّأكيد على أمر هامّ إذ في الغفلة تجنّ على الشّعر القديم ومن نظّروا له —هو إلحاح القدامى في أكثر من مناسبة على أنّ قضيّة الغموض في منتهى الدّقّة ومردّ ذلك الخيط الدّقيق الفاصل بين الغموض واللّغو إذ أكّدوا أنّ غموض الشّعر منزلة بين منزلتين: بين الكلام العاديّ الّذي لابدّ من العدول عنه واختراقه واللّغو الّذي لا طائل من ورائه والّذي لا بدّ من الإعراض عنه وتجنّب الوقوع فيه.

هذه الحقيقة لا يمكن فهمها إلاّ إذا أدركنا ما يقصد بـ:"التّخييل" وما يحيل عليه بالرّجوع إلى أصل هذا المفهوم ومعناه الأساسيّ إذ يبدو مفهوما يونانيّ الأصل ظهر في شروح الفلاسفة لكتاب الشّعر لأرسطاطاليس وتبنّاه من جاءوا بعدهم وفصّلوا فيه القول معتبرينه من أهمّ قوانين الشّعريّة أو من أبرز ثوابت الإنشائيّة والواقع أنّ الفارابي (تـ 339هـ) هو من صاغ مصطلح التّخييل دون أن يبتدع متعلّقه إذ نجد عند سلفه إشارات واضحة إلى قيام الشّعر على الإيهام وهو ما سيشكّل مقولة أساسيّة عند النّقّاد القدامى لأنّهم ألحّوا في أكثر من مناسبة على أنّ الشّعر يفعل السّحر إذ "يهزّ السّامع ويحرّكه"[3] ويبلغ ما يحدثه من إثارة درجة عالية فيتحوّل إلى "فتنة"[4] وجوهر الفتنة والسّحر إيهام إذ يذهب الجرجاني (تـ471هـ) إلى أنّ الشّاعر "يقول قولا يخدع فيه نفسه ويريها ما لا تراه"[5] وهو إذ يعتمد التّخييل إنّما يعدل بخطابه عن الكلام العاديّ ويبنيه على التّمثيل والتّصوير

---

(1) الجرجاني (القاضي بن عبد العزيز)، (الوساطة بين المتنبّي وخصومه)، ص431.

(2) ابن سينا، تلخيص كتاب فنّ الشّعر لأرسطاطاليس، ورد في "فنّ الشّعر" ص162.

(3) عبد القاهر الجرجاني، (أسرار البلاغة في علم البيان)، ص217-313.

(4) عبد القاهر الجرجاني، (أسرار البلاغة في علم البيان)، ص217-313.

(5) م.ن، ص253.

أي تمثيل الفكرة وتصويرها للحسّ فيقلب السّمع بصراً كما يقول ابن رشيق[1] أو يفتح إلى مكان المعقول باباً كما يعبّر الجرجاني[2] على أنّنا نفهم من نصوص كثيرة أنّ القول الشّعريّ المخيّل لا يعدل عن السّنن اللّغويّة عدولا تامّا بل يظلّ مشدودا إليها حتّى لكإنّه يتنازعه أمران أو لنقل حركتان متنافضتان أوّلهما تجاوز الواقع تجاوزا كلّيّا فيكون المجاز والثّانية الإنشداد إلى الواقع بقرائن دالّة تبعد الشّعر عن اللّغو والإبهام وضروب الهذيان.

هذا الغموض المعتدل أو المعدّل هو التّربة الملائمة للحجاج بل إنّ الحجاج يضطلع بوظيفة أخطر هي تعديل الغموض وإحلاله المنزلة الوسطى الّتي أشرنا إليها فينأى الشّعر عن الكلام العاديّ ويبتعد في الوقت ذاته عن اللّغو والهذيان وهو أمر أكّده بعض القدامى لا سيّما حازم القرطاجنّي الّذي نظفر في كتابه المنهاج بنظرة عميقة قدّمها بشكل دقيق صارم يكشف تشعّبا بآراء الفلاسفة مع تطوير ذكيّ لتلك الأفكار إذ يقول قد تقدّم أنّ التّخييل هو قوام المعاني الشّعريّة والإقناع هو قوام المعاني الخطابيّة واستعمال الإقناعات في الأقاويل الشّعريّة سائغ إذ كان على وجه الإلماع في الموضع بعد الموضع كما أنّ التّخييل سائغ استعمالها في الأقاويل الخطابيّة في الموضع بعد الموضع وإنّما ساغ لكليهما أن يستعمل يسيرا فيما تتقوّم به الأخرى لأنّ الغرض في الصّناعتين واحد وهو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النّفوس بمحلّ القبول لتتأثّر بمقتضاه فكانت الصّناعتان متواخيتين لأجل اتّفاق المقصد والغرض فيهما فلذلك ساغ للشّاعر أن يخطب لكن في الأقلّ مكن كلامه وللخطيب أن يشعر لكن في الأقلّ من كلامه[3].

واضح من خلال هذا الشّاهد أن الرّجل واع شديد الوعي بأهميّة الإقناع بل بضرورة حضوره في الشّعر لأنّه يأتي في حقيقة الأمر ليرفد التّخييل إذ التّخييل يعجز منفردا عن تحقيق ماهيّة الشّعر تلك الّتي تتشكّل حين يعدل عن الكلام العاديّ وينأى عن اللّغو في الآن نفسه وهو أمر وضّحه بدقّة لطفي اليوسفي في بحثه المتعلّق بـ آثر كتاب

---

[1] ابن رشيق، العمدة، ج2، ص295.

[2] الجرجاني، اسرار البلاغة، ص108.

[3] حازم القرطاجنّي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص361.

أرسطاطاليس فنّ الشّعر في نظريّة الشّعر عند العرب حتّى القرن السّابع للهجرة وذلك في قـوله "إنّ التّخييل يجعل الخطاب ينزع نحو الغرابة وما تنبني عليه من تعتيم قد يصل إلى حدّ "الإغمـاض" وهـنا بالتّدقيق يلعب الإقناع دوره كاملا إذ يأتي ليحدّ من ذلك النّزوع الخطير ويتجلّـى في شـكل ومـيض أو في قالـب سلـسلة مـن الومـضات تـشهد نوعا من التّواتر الـدّوري المنـتظم فتـشيع في الخطـاب نـوعا من الوضوح بدونه يصبح لغزا محيّرا وطلمسا منفصلا"[1].

على هذا النّحو نخلص إلى أمرين:

أوّلهما: أنّ مفهوم التّخييل لا ينفي العقل ولا يقصي الشّعر من دائرة المعقول وإن كـان يـوهم في الظّاهـر بخـلاف ذلـك لأنّـه يقتـضي الإقـناع ليتمّ التّصديق فينشأ الخطاب مـراوحا بـين الـصّدق والكذب وهذا يعني بوضوح أنّ الصّدق لا ينفي التّخييل والتّخييل وحده لا يولّد الإذعان للقول الشّعريّ ولذا يقول القرطاجنّي "والشّعر لا يناقض اليقين ما يـتقوّم بـه وهـو التّخيـيل فقد يخيّل الشّيء ويتمثّل على حقيقة فلذلك وجب أن يكون في الكـلام المخـيّل صـدق وغير صدق ولا يكون في الكلام المقنع ما لم يعدل به إلى التّصديق إلاّ الظّنّ الغالب خاصّة والظّنّ مناف لليقين"[2].

وثانـيهما: أنّ الغمـوض ذاتـه سـيتحوّل إلى مطـيّة من مطايا الحجاج وطريقة من طـرائق إجـرائه في الكلام وهو ما سنعرض إليه دون شكّ في ثنايا البحث وحسبنا في هذا المـستوى أن نـشير إلى مـا أكّده أوليفي روبول حول نهوض الغموض بوظيفة حجاجيّة في تحليله للحجاج بالصّورة إذ يقول "في الحقيقة إذا كان المجاز تعليميًا فليس لأنّه يجعل الأشياء أوضـح وأقـرب إلى المحـسوس بـل لأنّـه على العكس من ذلك يخفيها ويدسّها.. ومن هنا

---

[1] محمّد لطفي اليوسفي، (أثر كتاب أرسطوطاليس فنّ الشّعر في نظريّة الشّعر عند العرب حتّى القرن السّابع للهجرة)، شـهادة الـتّعمّق في البحث أنجزها سـنة 1984 بإشـراف الأسـتاذ حـّادي صـمّود، مكتبة كلّـيّة العلـوم الإنـسانيّة والاجتماعيّة بتونس، قسم الرّسائل عدد 3087، ص411.

[2] حازم القرطاجنّي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص70.

يأتي دوره الحجاجيّ فهو يورّط النّاس من جهة أنّهم إن قبلوا المجاز التزموا بقبول الحقيقة[1].

4 - سلطة النّصّ:

إنّ القصيدة أيّا كان غرضها لا تعدو أن تكون خطابا ونعني بالخطاب كلّ إنتاج ملاكيّ مكتوب أو شفويّ مكوّن من جملة أو مجموعة جمل وبداية ونهاية ويمثّل وحدة معنويّة ما[2] وأهمّ سمات الخطاب أنّه يقتضي باثّا ومتقبّلا فلا وجود لخطاب شفويّ أو مكتوب لا يتوجّه به صاحبه إلى متلقّ أيّا كان نوعه، فالمتلقّي قد يكون فردا أو مجموعة أو أمّة أو كونا بأسره كما قد يكون أحيانا كثيرة الباثّ ذاته أي أنّ صاحب الخطاب ومنشئه يجرّد من ذاته ذاتا يخاطبها، وما دام طرفا الخطاب قائمين فإنّ العلاقة بينهما تكتسي أهميّة كبرى في تحديد نوع الخطاب ومضمونه وطرائق القول فيه إذ يؤسّس الباثّ خطابه وهو منشغل بالمتلقّي يستحضره في كلّ مراحل خطابه ويعرض عليه فكرة أو أفكارا تشكّل محتوى الخطاب وغايته في آن أفكارا لا يعرضها لمجرّد العرض ولا يبلورها بمختلف طرائق وفنيّات القول لغاية التّوضيح وفكّ اللّبس والغموض فحسب بل إنّه يهدف إلى إقناع المتلقّي بها، بل إنّ الخطاب كثيرا ما تتنوّع أهدافه فقد نرصد بيسر لخطاب ما هدفا مباشرا كالإقناع بفكرة ما ولكنّنا قد نغفل أحيانا عن هدف أعمق وأهمّ هو الإقناع برؤية للكون شاملة أو بمنهج في التّفكير تتجاوز خطورته الفكرة ذاتها وفي خطاب ساخر كثيرا ما يكون هدفه الحقيقيّ مناقضا تمام التّناقض للهدف المعلن عنه أي أنّ المفارقة صارخة بين ظاهر الخطاب وباطنه وعلى المتلقّي أن ينفذ إلى هذه المفارقة وأن يتفطّن إلى ذاك التّناقض وإلاّ فقدت السّخرية معناها وبطل مفعولها.

فمدار حجّتنا هذه المرّة على حقيقة الخطاب أيّا كان نوعه، فلا وجود لخطاب بريء يؤسّسه صاحبه لغاية تأسيسه لا يروم عبره غاية تتجاوزه ولا ينشد به الفعل في

(1) أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص137-138.

(2) م.ن، ص4.

متلقّ يخاطبه وإن كان ذاته، بل إنّ القول منذ زمن البدايات وظّف للفعل في الطّبيعة والسّيطرة عليها ومن هنا تأكّدت علاقة الكلمة بالسّحر بل علاقة الشّعر على وجه التّحديد بالسّحر[1] وبتطوّر المجتمعات البشريّة تأكّدت قيمة الكلمة في تأسيس علاقة الإنسان وتوجيهها الوجهة الّتي يريد والغاية الّتي ينشد فهٰذه الحقيقة ينبغي الإقرار بها فالنّصوص والخطابات تمارس سلطتها على القرّاء بصرف النّظر عن مهامّها المعرفيّة والتّنويريّة إنّها حقيقة الحقيقة أعني أنّ خطاب يخفي كينونته السّلطويّة فيما وراء وظيفته المعرفيّة هكذا لكلّ معرفة سلطتها ولكلّ نصّ قوّته ولكلّ علم من الأعلام الكبار سطوته على العقل والنّفوس[2].

فكلّ نصّ أدبيّ مهما كان جنسه الّذي ينتمي إليه أو عصره الّذي يعود إليه لا يمكن أن يكون أحاديّ الوظيفة وإلاّ انتفى مفهوم الإبداع ذاته وحكمنا على الأدب بالموت والجمود وعلى آفاق الأديب بالانغلاق والمحدوديّة ولذلك فإنّ من مسوّغات بحثنا الأساسيّة أنّ وظيفة الشّعر لم تكن في أيّ وقت من الأوقات واحدة بل لقد تعدّدت وظائفه وستظلّ متعدّدة وبصفة عامّة فإنّ كلّ نصّ شعريّ أو أدبيّ تكون له إلى جانب الوظيفة الشّعريّة وظائف أخرى مثل الوظيفة الانفعالية والوظيفة التّوجيهيّة الإقناعيّة ويكفينا للتّدليل على تعدّد الوظائف أن ننظر في أيّ نصّ أدبيّ.

والواقع أنّ القدامى قد حدّدوا للنّصّ على الأقلّ وظيفتين أساسيّتين هما الإلذاذ والنّفع بالمعنى الاجتماعي فتحدّثوا عن الأدب في إطار ثنائيّة النّافع والجميل فإذا نظرنا في النّصوص الّتي عرضوا فيها لهٰذه الثّنائيّة بالتّحليل والشّرح والتّفصيل انتهينا إلى أنّ الجميل عندهم يحدث الإطراب والإلذاذ بينما ينحصر النّافع في الحثّ والرّدع: حثّ المتلقّي على القيم الفاضلة ومكارم الأخلاق وردعه عن المعايب والنّقائص وعموم الفواحش. فيؤدّي

---

[1] يقول مبروك المناعي في هذه العلاقة (إنّ قراءة النّصّ الشّعريّ والنّصّ النّقديّ الجيّدين تقف بالشّعر على أعتاب السّحر وإنّ قراءة النّصّ الانتولوجي والأنتروبولوجي الجيّدين تصل بالسّحر إلى تخوم الشّعر).
(في صلة الشّعر بالسّحر، حوليّات الجامعة التونسيّة، عدد 31، 1990، ص39).

[2] علي حرب، نقد النّصّ، ط1، بيروت، 1992، ص199.

الشّعر على هذا النّحو إلى تركيز منظومة القيم وتثبيت نظام الأخلاق. لذا، برّر ابن رشيق حاجة العرب إلى الشّعر بأنّه "غناء بمكارم أخلاقها وطيب أعراقها وذكر أيّامها الصّالحة وأوطانها النّازحة وفرسانها الأنجاد وسمائحها الأجواد لتهزّ أنفسها إلى الكرم وتدلّ أبناءها على حسن الشّيم...)"[1] فالنّفع على هذا النّحو وظيفة من وظائف النّصّ لا تتحقّق إلاّ بالإقناع ولا تكون إلاّ بالحجاج فإذا به وجه من الوجوه الّتي تؤدّي إليها وظيفة الشّعر أشمل وأوسع هي الوظيفة الحجاجيّة الإقناعيّة. بعبارة أخرى إنّ النّفع بمعناه الاجتماعي لا يمثّل وظيفة من وظائف الشّعر بل هو نتيجة من النتائج الّتي قد ينتهي إليها الخطاب الشّعري وهو يؤدّي وظيفة أساسيّة هي الوظيفة الإقناعيّة الحجاجيّة ولذلك كثيرا ما يؤثّر الشّاعر في المتلقّي ويقنعه بقيم لا تقرّها المجموعة ويحمله على تجنّب خلق لا تعدّ من المعايب وهو أمر تفطّن إليه القدامى فقال الجاحظ "ربّما قال الشّاعر في هجائه قولا يعيب به المهجوّ فيمتنع من فعله المهجوّ وإن كان لا يلحق فاعله ذمّ وكذلك إذا مدحه بشيء أولع بفعله وإن كان لا يصير إليه بفعله مدح"[2] وقدرة الشّاعر عل الفعل في المتلقّي قد حملت المجتمع العربي القديم على الإقرار بسلطة الخطاب والاحتفاء بها وبأصحابها شعراء كانوا أو خطباء وما الاستعاذة من فتنة القول إلاّ إقرار صريح بسلطة النّصّ وقدرة صاحبه الحجاجيّة بحيث يصوّر الحقّ في صورة الباطل والباطل في صورة حقّ.

هذه الحقيقة إذن –حقيقة سلطة الخطاب وقدرته على الفعل- قد سلّم بها كلّ المحدثين وربطها بعضهم بالإيديولوجيا فأصبحوا يتحدّثون عن إيديولوجيا الشّعر حديثهم عن بلاغته مؤكّدين أنّه "من الثّابت أنّ قصيدة ما يمكن أن تفضح الطّاغية وتتغنّى بالثّورة كما يحدث أن تقود إلى سلوك ما أو تدعّمه"[3] بل أكّدوا أنّ الشّعر حين ينخرط في نظريّة

---

(1) ابن رشيق، العمدة، ج1، ص20. ولابدّ من التنبيه على أنّ نصوصا شعريّة كثيرة تضطلع بغاية لا أخلاقية حين تهدف إلى الفضح والتشهير وتتبّع العيوب بل تعمد إلى إيجادها إن لم توجد أصلا. ونعني بالأساس قصائد الهجاء الذي يصل أحيانا إلى حدّ الفحش والقذف.

(2) الجاحظ، البيان والتّبيين، ج3، ص81.

(3) فريق مُ (Groupe u)، بلاغة الشّعر: قراءة خطّيّة قراءة جدولِيّة (Rhétorique de la poésie: lecture linéaire lecture tabulaire)، منشورات ساي (Editions du seuil)، أكتوبر 1990، ص249.

بلاغيّة ما فإنّه يتحوّل إلى لإيديولوجيا باعتبار تلك النّظريّة المؤسّسة هي رؤية للعالم وموقف من أشيائه الّتي ينحت الشّاعر معالمها بالمادّة المتوفّرة لديه أي اللّغة. بل إنّ الشّعر حين يقوم على التّخييل والإيهام فيحوّل المتخيّل واقعا ويصوّر الحقّ في صورة الباطل والباطل في صورة حقّ إنّما ينغرس في صميم الإيديولوجيا إذ "الإيديولوجيا هي هذا الخلط الّذي يجعلنا نظنّ أنّ الصّورة واقعا والانعكاس أصلا"[1].

خلاصة القول إذن أنّ "براءة الخطاب" أمر لا يستقيم أمام منطق النّصّ وطبيعة الخطاب، فلكلّ خطاب هدف ينشده وغاية يرمي إليها فهو ينشد الفعل في المتلقّي ويروم التّأثير فيه وتوجيه أفكاره وسلوكه الوجهة الّتي يريد فينغرس بداهة في الحجاج إذ الفعل والتّأثير والتّغيير والتّوجيه كلّها من جوهر الحجاج كما رأينا وصميمه.

5 - فعل الخطاب في المتلقّي والواقع:

نستطيع ونحن نحاول الاحتجاج لوظيفة الشّعر الحجاجيّة أن نعتمد حجّة تتجاوز مفهوم الحجاج وقضاياه وتخرج عن قوانين الخطاب وعلاقة منشئه بالعالم وبالمتلقّي لتنغرس في "الواقع" فتكتسي صبغة حضاريّة إذ مدارها على أخبار وردت مبثوثة في تضاعيف المصادر المختلفة جاءت لتؤكّد فعل الشّعر في المتلقّي ومن ثمّ في الواقع. أخبار كثيرة قد نقف من بعضها موقف الشّكّ والحذر ولكنّنا لا نملك نفيها بأيّ حال من الأحوال أو على الأقلّ لا نستطيع ردّ ما جاءت لتأكيده وما عملت على إثباته من سلطة الشّعر على النّفوس وقدرته على توجيه المتلقّي نحو غاية رسمها الشّاعر باللّغة والصّورة والإيقاع وأرساها في نصّه لبنة لبنة ونظّم عقدها وأحكم سبكها.

وقد اخترنا من هذه الأخبار ثلاثة نماذج متباينة متونها نتناولها بالتّحليل تباعا لإثبات نهوض الشّعر بوظيفة إقناعيّة حجاجيّة وقد ورد الخبران الأوّل والثّاني في "البيان والتّبيين" للجاحظ بينما جاء الثّالث في "مروج الذّهب ومعادن الجوهر" للمسعودي.

---

[1] بول ريكور، من النّصّ إلى الفعل، محاولات في الهرمونوتيقا II، ص312.

يقول الجاحظ في الخبر الأوّل ومن قدر الشّعر وموقعه في النّفع والضّرّ أنّ ليلى بنت النّضر بن الحارث بن كلدة لمّا عرضت النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وهو يطوف بالبيت واستوقفته وجذبت رداءه حتّى انكشف منكبه وأنشدته شعرها بعد مقتل أبيها فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لو كنت سمعت شعرها هذا ما قتلته[1].

وأمّا الخبر الثّاني فأورد في قوله وتزوّج شيخ من الأعراب جارية من رهطه وطمع أن تلد له غلاما فولدت له جارية فهجرها وهجر منزلها وصار يأوي إلى غير بيتها فمرّ بخبائها بعد حول وإذا هي ترقّص بنيّتها منه وهي تقول:

مَا لأبي حمزةَ لا يأتينا   يَظَلُّ في البيت الّذي يلينا
غضبان أن لا نلد البنينا   تاللهِ ما ذاكَ في أيدينا
وَإِنَّمَا نأخُذُ مَا أُعْطِينَا

فلمّا سمع الأبيات مرّ الشّيخ نحوهما حصرا حتّى ولج عليهما الخباء وقبّل بنيّتها وقال: ظلمتكما وربّ الكعبة[2].

ويقول المسعودي (تـ 346هـ) متحدّثا عن الكميت بن زيد شاعر الشّيعة ونمى قول الكميت في النّزاريّة واليمانيّة فافتخرت نزار على اليمن وافتخرت اليمن على نزار وأدلى كلّ فريق بما له من المناقب وتحزّبت النّاس وثارت العصبيّة في البدو والحضر فنتج بذلك أمر مروان بن محمّد الجعدي وتعصّبه لقومه من نزار على اليمن وانحراف اليمن عنه إلى الدّعوة العبّاسيّة وتغلغل الأمر إلى انتقال الدّولة عن بني أميّة إلى بني هاشم[3].

هذه الأخبار الثّلاثة، كما نرى، قد تباينت متونها وتمايزت ظرفا ومقاما وشخصيّات وأحداثا وهو اختلاف مقصود وتمايز منشود إذ لا قيمة في نظرنا لحكم بنيناه على خبر واحد أو صنف واحد من الأخبار.

---

(1) الجاحظ، البيان والتّبيين، ج4، ص43-44.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص47-48.

(3) المسعودي (مروج الذّهب ومعادن الجوهر) طبعة بيروت 1973 بتنقيح وتصحيح لشارل بلاّ، ج4، ص70.

فالخبر الأوّل مفاده أنّ أحدهم أمر النّبيّ بقتله فقتل وإذ بابنة له تعترض طريق النّبيّ لتنشده شعرا بدا جليّا أنه أثر فيه تأثيرا جعله في جملة شرطيّة افتراضيّة يقرّ أنّ هذا الشّعر قادر على نقض قرار القتل وإبطال في حال أسبقيته عليه وهو على ما نرى تأثير خطير يجعل القارئ يبحث في شعرها عن أساليب الحجاج ووسائل الإقناع الّتي جعلته قولا يصيّر الحكم عفوا أي يحوّل الفعل إلى نقيضه ويوجّه السّلوك إلى طريق تباين طريقا أولى وتغايرها. وليس الحكم كما نرى حكما عاديّا نوعا ومصدرا فهو أقسى حكم قد يتّخذ في شأن مذنب وهو إلى ذلك صادر عن نبيّ تسند إليه العصمة ويقرّ له بالعدل ومجانبة الهوى ومن كانت هذه صفاته لا يتراجع عن حكم أصدره ولو على سبيل الافتراض إلاّ إذا فطن إلى حجج تبرّئ المذنب وتؤكّد قسوة الحكم الصّادر في شأنه فالشّاعرة قد اعتمدت حجّتين قيّمتين هما ضرورة مراعاة صلة الرّحم ورحمة العاجز الضّعيف بالعفو عنه وهما كما نرى قيمتان أساسيّتان في الإسلام على الرّسول أن يتحلّى بهما قبل كلّ مسلم باعتباره قدوة الجميع. ثمّ إنّها قد أجادت تصوير حرقتها لفقد أبيها من جهة وتصوير حاله وهو يقاد في الأغلال قبل قتله ثمّ وهو عرضة لسيوف قومه لا تأخذهم به رحمة رغم صلة الرّحم. تقول من الكامل:

يَا رَاكِباً إِنَّ الأُثَيْلَ مَظِنَّةٌ ... مِنْ صُبْحِ خَامِسَةٍ وَأَنْتَ مُوَفَّقُ[1]

أَبْلِغْ بِهَا مَيْتاً بِأَنَّ قَصِيدَةً ... مَا إِنْ تَزَالُ بِهَا الرَّكَائِبُ تَخْفِقُ[2]

فَلْيَسْمَعَنَّ النَّضْرُ إِنْ نَادَيْتُهُ ... إِنْ كَانَ يَسْمَعُ مَيِّتٌ لا يَنْطِقُ

ظَلَّتْ سُيُوفُ بَنِي أَبِيهِ تَنُوشُهُ ... لِلَّهِ أَرْحَامٌ هُنَاكَ تُشَقَّقُ[3]

قَسْراً يُقَادُ إِلَى الْمَنِيَّةِ مُتْعَباً ... رَسْفَ الْمُقَيَّدِ وَهْوَ عَانٍ مُوثَقُ[4]

---

(1) الأثيل: بهيئة التصغير: عين ماء بين بدر ووادي الصّفراء ويقال له أيضا ذو أثيل. من صبح خامسة: أي في صبح ليلة خامسة، يعني ما بينها وبين قبره من مسافة.

(2) التّأنيث لأنها عين ماء والتّذكير للموضع. والرّكائب: الإبل. تخفق: تضطرب.

(3) تنوشه: تتناوله وتأخذه.

(4) العاني: الأسير.

أَمُحَمَّدُ هَا أَنْتَ ضَنْءُ نَجِيبَةٍ فِي قَوْمِهَا وَالفَحْلُ فَحْلٌ مُعْرِقُ[1]
مَا كَانَ ضَرَّكَ لَوْ مَنَنْتَ وَرُبَّمَا مَنَّ الفَتَى وَهْوَ المَغِيظُ المُحْنَقُ
فَالنَّضْرُ أَقْرَبُ مَنْ تَرَكْتَ قَرَابَةً وَأَحَقُّهُمْ إِنْ كَانَ عِتْقٌ يُعْتَقُ

أمّا الخبر الثّاني فلم يكتف رواته بتقرير فعل الشّعر في متلقّيه بل ذكروا هذا الشّعر بنصّه بحيث يسهل تحليل الخبر برمّته، فالشّعر باعتباره خطابا كان الباثّ فيه امرأة تزوّجت شيخا من الأعراب لم يلبث أن هجرها حين رزقت بنتا أمّا المتلقّي فلم يحضر ساعة الخطاب أو على الأقلّ لم يوجّه إليه الباثّ الخطاب مباشرة وإن كان يستحضره ساعة إنشاء الشّعر فكانت عمليّة التّلقّي صدفة واتّفاقا.

هذا المتلقّي هو ذاك الشّيخ الّذي لم يتزوّج المرأة إلاّ بهدف إنجاب صبيّ يرث اسمه ويخلّد ذكره هجرها حين لم يتحقّق الهدف إذ بإخفاق الغاية تفقد الوسيلة قيمتها وتنعدم الحاجة إليها فإذا بالخطاب الشّعري يبلغ الشّيخ صدفة واتّفاقا وإذا بقوّته الحجاجيّة تعيد للوسيلة مكانتها أو علّها تجعل الوسيلة غاية في ذاتها.

هذه الطّاقة الحجاجيّة استمدّها ذاك الشّعر من حجّة مركزيّة بني عليها هي حجّة استنتاجيّة (Argument dédutif) فالله الرّازق يهب من شاء الذّكور ويهب من يشاء الإناث والمرأة رزقت فتاة فالنّتيجة الحتميّة أنّ ذلك من عطاء الله ولا اختيار لها فيه، والشّيخ غاضب هاجر قاطع لكلّ صلة بعائلته الصّغيرة لأمر لا خيار لها فيه فالنّتيجة الحتميّة أنّه ظالم آثم مذنب في حقّ المرأة وحقّ ابنته، غير أنّ هذه الحجّة ما كانت لتفعل فعلها في الشّيخ وما كانت لتوجّه إلى غاية قصدتها المرأة في خطابها إلاّ بطرائق صياغتها والّتي تمثّلت أساسا في اعتماد القوّة الحجاجيّة للأساليب الإنشائيّة من استفهام يفيد العتاب وقسم يؤكد الصّدق إضافة إلى قوّة أسلوب الحصر والّتي سنعرض لها حتما في الأقسام اللاّحقة من البحث، المهمّ عندنا أنّ الشّعر قد أقنع بحجاجيّته حين فشلت عاطفة

---

[1] الضّنء: بفتح الضّاد وكسرها: الولد.

الحبّ نحو الزّوج في ردّ الشّيخ عن ظلمه بل حين أخفقت عاطفة الأبوّة في نهيه عن هجره وغيّه.

وأمّا الخبر الثّالث فيبدو خطيرا من حيث النّتائج الّتي يفضي إليها تحليله، فأشعار الكميت بن زيد أثارت حروبا بين القبائل وساهمت في تدعيم الفتنة الّتي عجّلت بأفول الحكم الأمويّ وقيام الدّولة العبّاسيّة على أنقاضه، فإذا بالشّاعر قدرة سياسيّة عظيمة وإذا بالشّعر محرّك تاريخي يصنع الأحداث أو يغيّر مجرى الأحداث ويوجّهها نحو الغاية الّتي يريد، وشعر يتميّز بهذه القدرة على الفعل هو بالضّرورة شِعر حجاجيّ استدلاليّ إذ بالحجاج والاستدلال منضافين إلى البلاغة وحسن البيان يكون الشّاعر قادرا فعلا على الإقناع أو الحمل على الإذعان قصد دكّ مقولات دولة أو حزب أو مذهب وإرساء بديل أو على الأقلّ توجيه المتلقّين إلى بديل يجاهد أن يكون ويحتاج إلى دعم وتثبيت ليقوّض الموجود ويبني الأمل المنشود.

على هذا النّحو تأتي هذه الأخبار وأمثالها كثيرة متواترة في مصادرنا لتكشف قدرة الشّعر على النّهوض بوظيفة الحجاج الّتي قد يعتقد أنّها حكر على الخطب ومقالات الفلاسفة وعلماء الكلام ولتبيّن قدرته العجيبة على تغيير الواقع وتوجيه المتلقّي نحو غاية رسمها له الشّاعر بالصّورة واللّغة والإيقاع، إنّها أخبار قد نشكّك أحيانا في بعض أحداثها أو شخصيّاتها قد نرفض غلوّها ومبالغاتها لا سيّما حين نتفطّن إلى الخلفيّات الفكريّة أو العقديّة أو السّياسيّة الّتي تحرّكها وتؤسّس نسيجها الدّاخلي ولكنّنا لا نملك إلاّ الإقرار بسلطة الشّعر على النّفوس وقدرته على تغيير الواقع والأحداث ولعلّه من الضّروريّ أن نضيف ملاحظة هامّة في هذا الإطار تتّصل بقيمة البيئة الثّقافيّة في تحديد وظيفة الشاعر للحجاجيّة وتقنين قدرات الشّاعر ومهامّه فالشّعر لا ينهض بالوظيفة الإقناعيّة الاستدلاليّة ولا يؤثّر في المتلقّين بحيث يغيّر سلوكهم ومواقفهم ويبدّل من واقعهم إلاّ إذا كان من جهة منخرطا في نظريّة بلاغيّة تسلّم للشّعر بهذه القدرة العجيبة وتعترف بسلطانه على النّفوس والعقول ويخاطب من جهة ثانية متلقّين يعترفون للشّاعر بمنزلة الرّيادة ويعتبرونه بمثابة الرّائد القادر على الفعل والتّأثير.

6 - الشّعر والحجاج بين الإبداع والابتذال:

نهتمّ في هذا العنصر النّظر فيما ذهب إليه بعض المحدثين من تعارض الحجاج والشّعر تعارضا يجعل من العبث الحديث عن حجاج في الشّعر ومن أبرز هؤلاء فيلسوف العلوم الأمريكيّ ستيفان تولمان (Stephen Toulmin) الّذي أكّد في كتاب له مشهور عنوانه استعمالات الحجاج (Les usages de l'argumentation) موقفا يتلخّص في المعادلة التّالية: الحجاج ≠ الشّعر، وهو موقف علّله صاحبه بفكرة رئيسيّة جوهرها قيام الحجاج على الابتذال (La banalité) فلا يمكننا في نظره الحديث عن حجاج فرديّ أو ذاتي له سماته الخاصّة المميّزة لأنّ الحجاج في نهاية الأمر ضرب من المعارف الشّائعة المبتذلة بحيث إن أحطنا بقوانينه وطرائق تصريفه في الخطاب أتى هذا الخطاب الحجاجيّ مشابها لأيّ خطاب حجاجي آخر لا ذاتيّة فيه ولا تميّز باعتباره قائما في جوهره على الشّائع المبتذل وهذا ما يخالف في رأيه بل يناقض حقيقة الشّعر الّذي يقوم على الفرديّة ويتأسّس على التّجربة الذّاتيّة فلا مجال فيه للابتذال فإذا به يناقض الحجاج وإذا بماهيّته أو حقيقته تقصيه من دائرة الحجاج والاستدلال.

غير أنّ المتأمّل في حقيقة الشّعر وطبيعة العمليّة الإبداعيّة قد ينتهي إلى ما به يجادل هذا الرّأي ويكشف بعض الخلل فيه: خلل ناتج عن المبالغة والغلوّ الكبيرين، فلئن كان الشّعر محاولة جاهدة للسّموّ عن كلّ ما هو شائع مبتذل ولئن كان رؤية للعالم وطريقة في صياغته تنأى عن السّمت العاديّ في الكلام فإنّ ذلك لا يعني البتّة أنّ الشّاعر لا يوظّف الشّائع المبتذل ولا ينطلق منه ليسمو عليه أو ليعلو بشعره عليه.

فالنّصّ الشّعريّ أيّ نصّ هو تحقيق شيء من شيء تحقيق نصّ مبهر فذّ من الشّائع المبتذل، فكونه تجربة فرديّة لا ينفي مطلقا انطلاقه ممّا هو جماعيّ مشترك وإنّما تكمن قدرة الشّاعر أساسا في ضروب التّغيير أو التّعديل الّتي يدخلها على الشّائع المعروف فيأتي في صورة جديدة أو كالجديدة صورة نسجتها الموهبة والثّقافة وثراء الأحاسيس والرّؤية المتميّزة للعالم والأشياء واللّغة أيضا.

فالأدب شعرا كان أو نثرا إبداع ونحت أي إنشاء لعالم بكلّ ما فيه من الصّور والأشياء والأحياء وإذا كانت اللّغة مشتركة –لا مناص من ذلك بين جميع أدبائها قديما وحديثا– فإنّ ذلك لا يعني أنّ هذه اللّغة يعجزها إذا ألفت شاعرا مجيدا يذلّلها ويطوّعها أن تنسج لنا من الصّور والمعاني ما يكون مثارا للإدهاش ومدعاة للإبهار، وإذا كانت المعاني أيضا مشتركة حدّد النّقّاد أهمّها وقسّموها حسب المقامات ومناسبات القول أو الأغراض وجعلوها مطروحة على الطّريق فإنّ ذلك لا يعني البتّة أنّ هذه المعاني تظلّ واحدة في كلّ القصائد وإنّما نراها تكتسب قوّة وألقا وتنفتح على أبعاد رمزيّة بعيدة كلّما وجدت شاعرا مبدعا قادرا على تحميلها عصارة إحساسه وخلاصة تجربته ورؤيته للكون والأشياء.

وإذا كان الحجاج من المعارف الشّائعة المبتذلة فإنّ ذلك لا يعني البتّة أنّه قادر متى وجد في نصّ محكم النّسج دقيق البناء أن يكتسب طرافة وألقا بحيث يسمو عن المتداول المعروف ولا يكاد يظهر بمظهره المبتذل وهو في ذلك يلتقي بكلّ المعارف الّتي يوظّفها الشّعراء في قصائدهم، فالحجّة أو الدّليل إن اعتمده شاعر فحل مجيد اكتسب قوّة واكتسى طلاوة وحلاوة بحسن التّعبير وجودة الصّياغة والتّعبير. والرّابط الحجاجيّ متى أحلّه الشّاعر محلّه المناسب في القصيدة أو البيت كان تعبيرا رائعا عن قدرة فرديّة فذّة رغم أنّ المعرفة بالرّوابط الحجاجيّة والعلم بكيفيّات تصريفها في الكلام يعدّان من الشّائع المعروف.

والشّعراء في ذلك كلّه يتفاوتون تفاوتا بيّنا في رسم استراتيجيات الإقناع وبسط شراك الإغراء والإغواء قصد حمل المتلقّي على الإذعان فالأفانين الرّافدة للحجاج كما ستتبيّن كثيرة معروفة لكنّ النّصوص الشّعريّة قامت في توظيفها على تباين واختلاف بيّن يؤكّدان صراحة أنّ الشّعر حتّى إن ولج باب الحجاج وقام على الجدال والاستدلال يظلّ تجربة ذاتيّة فذّة ولا تعارض بين حقيقته تلك وكون الحجاج من المعارف الشّائعة المبتذلة.

خاتمة:

على أساس ما تقدّم أضحت قدرة الشّعر على النّهوض بوظيفة حجاجيّة بيّنة واضحة لا لبس فيها وهو أمر سيتدعّم أكثر وسيتبلور بشكل أوضح في الأبواب الآتية من البحث حين سنعمد إلى تحليل نصوص شعريّة مختلفة آخذين على عاتقنا كشف ما خفي من بنية الحجاج فيها وتوضيح ما تنوّع من أساليبه وما تعدّد من طرائقه وسبل إجرائه.

والواقع أنّ القسم التّطبيقيّ يظلّ في رأينا هامّا وضروريّا لسببين على الأقلّ: أحدهما أنّه سيدعّم ما جاء في القسم النّظريّ من آراء وأفكار تتعلّق بمفهوم الحجاج أو خاصّيّات الخطاب الحجاجيّ أو مختلف القضايا الّتي يثيرها. وثانيهما أنّ البون يظلّ شاسعا بين النّظريّ والتّطبيقي ففي إجراء طرائق الحجاج في النصوص وتصريف مختلف وجوهه تتجلّى قدرة الشّاعر وتتأكّد مكانته فالأسلوب الحجاجيّ قد يكون واحدا ولكنّ طريقة إجرائه تختلف من شاعر إلى آخر والحجّة قد تكون ذاتها ولكنّ طاقتها الحجاجيّة تعلو وتخفت من قصيدة إلى أخرى وبذلك تتّضح الفوارق وقد ينتهي بنا البحث إلى تدعيم فكرة "طبقات الشّعراء" أو تعديل بعض ما جاء في التّصنيف المشهور المتداول.

وما ينبغي تأكيده أنّ اضطلاع الشّعر بوظيفة الحجاج والإقناع إنّما يتنزّل في حقيقة الأمر ضمن ما يسمّى بـ"سلطة النّصّ" أي قدرة الكلمة على الفعل وهو أمر لا سبيل إلى دفعه لا سيّما إذا تعلّق الأمر بمجتمع عربيّ بالكلمة ويعترف لها بمنتهى القدرة على الفعل والتّغيير فهي عند العرب محلّ اعتقاد تتجلّى مكانتها في "السّحر" و"الدّعاء" و"اللّعن" و"فنّ القول" شعرا كان أو نثرا إذ "كان ولعهم بالكلام أشدّ من ولوعهم بكلّ شيء وكلّ ولوع كان لهم بعد الكلام فإنّما كان بالكلام"[1].

و"سلطة الكلام" حقيقة بات الجميع يسلّمون بها تسليمهم بأنّ هذه السّلطة تظلّ في كلّ الأحوال تحت سيطرة سلطة أقوى وأخطر هي سلطة "النّوايا" فالمهارة اللّغويّة ليست

---

[1] أبو حيّان التّوحيدي، (مثالب الوزيرين)، تحقيق محمّد الطّاهر بن عاشور، طبعة الشّركة التّونسيّة للتّوزيع والشّركة الوطنيّة للنّشر والتّوزيع بالجزائر، 1966، ج1، ص88.

نعمـة خالـصة بـل إنّهـا قـد تـتحوّل إلى نقمة على تاريخ البلاغة وعلى كثير من جوانب التّفكير والحضارة كما هو الشّأن في كثير من استعمالات المهارة اللّغويّة في حياتنا المعاصرة وفي جانـب من تراثنا. إنّ القدرة اللّغوية جزء من صناعة الرّأي والتّأثير فيه بها يتمّ التّأثير في مـصائر الأفـراد والأمـم استرضـاء وإثـارة واحتواء المجموعات باسم الحنوّ وامتصاص الثّروات باسم الحماية وبها أيضا يصوّر الصّديق في صورة العدوّ اللّدود والعدوّ في صورة الأخ الحانـي وتخييل ما تراه العين على أنّه خداع للحواسّ وما لم يقع على أنّه خطر محدق يملأ السّمع والبصر. "وفي هذا الإطار تبدو لعبة المهارة اللّغويّة" ومخاطرها قديمة متجدّدة ولا تختلف في ذلـك عـيون الأقمار الصّناعيّة وأقلام كبار المعلّقين في كبريات وسائل الإعلام العالميّة عمّا لاحظـه مالـك بن دينار على بلاغة الحجّاج بن يوسف الثّقفي حين يتحدّث عمّـا فعلـه بأهل العراق وما فعلوه به فيبدو وكأنّه المظلوم وهم الظّلمة لا يختلف هذا عن ذاك إلاّ باخـتلاف وسـائل العصر في الإرسال والتّلقّي ولكن تظلّ خطورة "المهارة اللّغويّة" هـي هـي في الحالتين ويظلّ امتدادها على نفس الدّرجة من الخطورة في السّياسة والدّعاية والتّربية ومجـالات العلـم المختلفة[1] وما الحجاج إلاّ تمتين للعلاقة بين الكلمة والفعل إذ حـين يـضطلع الكلام بوظيفة الحجاج يصبح محرّكا للفعل صانعا للرّأي والفكرة والموقف ويصبح الشّعر فعلا ضربا من السّحر كما جاء في بيت لأبي نوّاس: [الطويل]

وَمَـا زِلْـتُ بِالأَشْعَارِ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ ... أُلَيِّـنُهَا وَالـشِّعْرُ مِـنْ عُقَـدِ الـسِّحْرِ

---

[1] أحمد درويش، (الكلام الجميل بين المتعة والفائدة: قراءة في كتاب اللّغة بين البلاغة والأسلوبيّة للدّكتور مصطفى ناصف)، مجلّة عالم الفكر، المجلّد 25، عدد2، أكتوبر ديسمبر، 1996، ص203.

الجزء الثّاني

تقديم

حاولنا في البابين التّمهيديّين اللّذين شكّلا الجزء الأوّل من البحث أن نعرّف الحجاج وأن نحدّد مجالاته وأن نقف على أهمّ قضاياه وإشكالاته كما حرصنا على الاحتجاج للحجاج في الشّعر منطلقين من مفهوم الحجاج ذاته معوّلين على علاقة النّصّ بمنشئه تارة وبمتلقّيه تارة أخرى ناظرين في أهدافه ومقاصده راصدين مدى قدرته على الفعل في المتلقّي وواقعه.

وقد انتهينا إلى جملة من النّتائج الهامّة تستوقفنا منها اثنتان الأولى: أنّ الحجاج حاضر في الشّعر حضوره في النّثر على حدّ سواء وأنّ الشّعر ككلّ خطاب يروم الفعل في المتلقّي بإقناعه أو حمله على الإذعان دون اقتناع حقيقيّ وقد ينشد غاية أبعد من ذلك هي توجيه السّلوك والمواقف موظّفا في ذلك شتّى الوسائل والأساليب.

والثّانية: أنّ رفض البعض للحجاج في الشّعر يعود في الواقع إلى ربطهم إيّاه بالجدل ربطا وثيقا يصل حدّ المماهاة فقد بدا لهم أنّ مجال الشّعر مجال العاطفة والانفعال فإن أثّر في النّفوس فبمخاطبته العاطفة وحدها ليذعن المتلقّي دون رويّة أو فكر ولا مجال فيه للجدل العقليّ المحض. بعبارة أوضح، إنّهم يعترفون للشّاعر بسلطته على النّفوس ويقرّون للشّعر قدرته على النّفاذ إلى مناطق المتلقّي والفعل فيها ولكنّهم يؤكدون أنّ هذا الفعل والتّأثير إنّما يكونان بالإغراء والإثارة ومخاطبة العاطفة وتحريك الوجدان لا بالجدل المنطقيّ ومخاطبة العقل بقوّة الحجّة وسلطة البرهان. فالشّعر كما يقول الجرجاني إنّما "يكفي فيه التّخييل والذّهاب بالنّفس إلى ما ترتاح إليه من التّعليل"[1] محدّدا مفهوم التّخييل في قوله "وجملة الحديث الّذي أريده بالتّخييل هاهنا ما يثبت فيه الشّاعر أمرا هو غير ثابت أصلا ويدّعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها ويقول قولا يخدع فيه نفسه ويريها ما لا ترى"[2] وهو عين ما ذهب إليه حازم القرطاجنّي حين تحدّث عن الشّعر وقدرة الشّاعر على

---

[1] الجرجاني، أسرار البلاغة، ص235.

[2] الجرجاني، أسرار البلاغة، ص239.

تحريك الوجدان وإحداث الانفعال عن طريق التّخييل وما يرتبط به من غرابة وتعجيب فقال "الشّعر كلام موزون مقفّى من شأنه أن يحبّب إلى النّفس ما قصد تحبيبه إليها ويكرّه إليها ما قصد تكريهه لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه بما يتضمّن من حسن تخييل له ومحاكاة مستقلّة بنفسها أو متصوّرة بحسن هيأة تأليف الكلام أو قوّة صدقه أو قوّة شهوته أو بمجموع ذلك وكلّ ذلك يتأكّد بما يقترن به من إغراب فإنّ الاستغراب والتّعجّب حركة للنّفس إذا اقترنت بحركتها الخياليّة قوي انفعالها وتأثّرها"[1] لذلك خيّرنا أن نبدأ بالشّائع المتواتر أو المتّفق عليه المجمع على صحّته، فننظر في الحجاج القائم أساسا على الإثارة أي في أساليب الإغراء وطرائق إحداث الانفعال وتحريك الوجدان.

بعبارة أوضح، إنّنا سنبدأ بما هو من جوهر الشّعر وخصائصه الأساسيّة فننظر في حجاج متميّز مخصوص يخاطب العاطفة قبل العقل ويهدف إلى الإغراء والحمل على الإذعان بدل الإقناع بالحجّة والبرهان وهو ما يجعلنا نبحث في أفانين الإثارة والتّأثير بل في أساليب المغالطة والإيهام الّتي جعلت القدامى -كما هو معلوم- يقرنون الشّعر بالسّحر ويؤكّدون أنّ طريق الشّاعر إلى المتلقّي هو الجمال والإيهام لا البرهنة والجدال وأنّ الشّعر "لا يحبّب إلى النّفوس بالنّظر والمحاجّة ولا يحلّى في الصّدور بالجدال والمقايسة وإنّما يعطفها عليه القبول والطّلاوة ويقرّبه منها الرّونق والحلاوة وقد يكون الشّيء متقنا محكما ولا يكون حلوا مقبولا ويكون جيّدا وثيقا وإن لم يكن لطيفا رشيقا"[2] لنخلص بعد هذا الباب إلى الحديث عن حجاج صارم دقيق ولكنّه خفيّ لا يكاد يظهر وعن حجج تستند إلى المنطق وإلى الرّياضيّات وأخرى تستدعي الواقع أو تؤسّسه وتقوم على المشترك أو توظّفه يأتي بها الشّاعر في غضون كلامه يستدلّ بها على صحّة الرّأي وسلامة التّفكير ويقنع بها المتلقّي لا بالفكرة فحسب بل -أحيانا كثيرة- بضرورة تغيير السّلوك وتبديل المواقف. بذلك ينبني بحثنا الدّائر على الحجاج في الشّعر على طريقة في الحجاج دقيقة رغم بساطتها الظّاهرة. إنّها الانطلاق من المتّفق عليه المجمع على صحّته في مرحلة أولى ليقع تجاوزه في

---

(1) حازم القرطاجنّي، المنهاج، ص71.

(2) القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبّي وخصومه، 100.

مـرحلة ثانـية إلى مـا يمـثّل عند الكثيرين موضع شكّ وتردّد بل رفض وإنكار فمن الإثارة والإغراء بالبديع والبيان ومن المغالطة والخداع بضروب السّحر والإيهام نصل إلى حجاج دقـيق فـيه مـن صـرامة المنطق الـشّيء الكـثير بـه يخاطب الشّاعر عقل المتلقّي لا عاطفته ويحـاول الـنّفاذ إلى مـناطقه بالدّليل الدّقيق والحجّة المقنعة وبفضله يقترب الشّعر من سائر الخطابـات الحجاجـيّة في قـدرة صاحبه على توظيف مختلف أنواع الحجج في ربط مفاصل الكـلام وتعلـيق بعـضه بـبعض بواسـطة روابـط حجاجـيّة دقيقة ممّا يتيح لنا الحديث عن علاقـات حجاجـيّة في الـنّصّ الشّعريّ بل عن بنية محدّدة للقصيدة التّقليديّة أي عن منطق خفيّ يحكمها ويوحّد أجزاءها ويجمع بينها رغم تشتّتها الظّاهر وتباينها الجليّ.

علـى هـذا النّحو تتأسّس أطروحتنا بتقديم المتّفق عليه وتحليله وتفصيل القول فيه ثمّ بيان جزئيّة النّظرة فيه وقصورها عن الإلمام بجوهر العمليّة الشّعريّة من زاوية حجاجيّة. فالإغـراء والإثـارة واقـع لا يمكـن نفيه بأيّ حال ولكنّهما لا يختزلان حقيقة الشّعر أو لا يمـثّلان سـبيله الأوحـد في التّأثير في المتلقّي والنّفاذ إلى مناطقه. ولذلك تتقدّم أطروحتنا – كمـا بيّنا في المقدّمة العامّة للبحث– وفق خطّين متوازيين: أوّلهما تطوير الآلة الّتي بها نحلّل الـنّصوص باعـتماد مفهـوم دقـيق للحجـاج نـستند فيه إلى بحوث حديثه وإنجازات نظريّة متنوّعة ثريّة فلن نتحدّث عن الحجاج كما تحدّث عنه القدامى حين حصروه في فنّ الجدال وعلّقـوه بمـيادين معلومة، كعلم الكلام والمفاخرات والنّقائض، بل سنتحدّث عن الحجاج الّـذي ينـبع مـن اللّغـة ذاتهـا فيتـشبّع بـه نسيج النّصّ وعن الحجاج الّذي يستند إلى علم النّفس وقوانين الاجتماع...

وأمّـا الثّانـي فمـداره كمـا قلـنا علـى توسيع مجال الحجاج بدراسته في ميادين لا يلـتفت الدّارسـون عادة إلى النّظر في حجاجيّتها بل قد ينكرون قيلمها أصلا على الحجاج ويرفضون إمكان استدعائها لأساليب الإقناع وطرائق الاستدلال.

علـى أنّـنا –ونحـن نمهّد لهذا الجزء الثّاني والأساسيّ من البحث ونوضّح مساره– نـؤكّد مـنذ الـبدء أنّ الانطـلاق ممّـا هو متّفق عليه مجمع على صحّته لا يعني تكرار ما هو متواتـر وحـشد مـا هـو سـائد مـتداول بل إنّنا سننظر في الأمور من زاوية تعنى بالحجاج

وترصد قدرة الشاعر على التّأثير والإقناع. بذلك وحده نضمن عدم سقوط البحث في المبحث البلاغي الصّرف أو النّحويّ البحت. فإن وقفنا عند أساليب البلاغة فلنرصد طاقتها الحجاجيّة وإن نظرنا في التّراكيب وما قد يلجأ إليه الشّاعر من تقديم وتأخير فلنعرف مدى مساهمة تركيب معيّن في رفد طاقة الكلام الحجاجيّة وتدعيم قدرته على الإقناع أو الحمل على الإذعان. كذلك الأمر بالنّسبة إلى فنون الزّخرف اللّفظيّ والمعنويّ فما يهمّنا حقّاً مساهمتها الفعليّة في النّفاذ إلى مناطق المتلقّي والفعل فيها...

على هذا النّحو ندرك أنّ كلّ أساليب الإغراء والإثارة وكلّ طرائق الخداع والمغالطة الّتي ستشكّل موضوع الباب الأوّل من هذا الجزء الثّاني إنّما تعدّ من زاوية حجاجيّة عوامل مساعدة أو روافد هامّة للحجاج عليها تقوم استراتيجيّة المتكلّم في الخطاب أو بها يبني استراتيجيّة هذا الخطاب ولذلك اقترن حديث أصحاب نظريّة الحجاج عن فنّيّات الإقناع وروافده العامّة بحديثهم عن استاتيجيّات الإقناع أو الحمل على الإذعان.

الباب الأوّل

أفانين الإقناع أو روافد الحجاج

التّقديم:

نحـن مدعـوّون -في هـذا المـستوى مـن البحث- إلى التّمييز بين أمرين قد يلتبس أحـدهما بالآخـر أحيانا وهما: تطوّر النّصّ أو سيرورته من ناحية واستراتيجيّته من ناحية أخرى فالتّطوّر هو حركة التّلفّظ ذاتها الّتي تنتج المعاني في تفاعلها مع الموضوع ومع المحيط والظّـروف وتـرتّبها وتتمثّلها وتستوعبها بشكل واع أو لا واع لا فرق. وأمّا الاستراتيجيّة فهـي عملـيّة تنظـيم عمليّ يخضع لها المتكلّم خطابه راصدا بواسطتها وسائل مختلفة لخدمة غايات معيّنة فتكون تبعا لذلك عمليّة واعية خطّط لها المتكلّم بشكل دقيق وباختيار موجّه تحكمه نتائج الخطاب وغاياته الحجاجيّة.

فاسـتراتيجيّة الخطـاب علـى هـذا النّحو ليست واعية بأهدافها فحسب بل واعية بـذاتها أيـضا باعتـبارها سبيلا تؤدّي إلى تلك الأهداف فهي تخطّط لتحقيق هذه الأهداف مـراقبة في الـوقت ذاته إجراءات التّنفيذ الّتي تعتمدها[1] ولئن كان حديثنا عن استراتيجيّة الإقناع جائزا بالنّسبة إلى جميع أنواع الخطاب فإنّه ليس بالهيّن أو البسيط في كلّ الأحوال إذ تـبرز اسـتراتيجيّة المـتكلّم بـشكل واضـح في الخطـاب العلمـيّ وفي الأبحـاث الأكاديمـيّة باخـتلاف مواضـيعها وتـشعّب اهـتماماتها ولكـنّها تخفـى في أنـواع أخرى من الخطابات وتخفـى حتّـى لا تكـاد تـبين كمـا هـو الحـال في الخطـاب الأدبي ولا سيّما في النّصوص الـشّعريّة ولكنّـنا إذ نقـرّ بعسر البحث في استراتيجيّة النّصّ الشّعري القديم فإنّنا نؤكّد من جديـد أنّ هـذه الاستراتيجيّة الإقناعيّة حاضرة في كلّ خطاب بما في ذلك الخطاب اليوميّ التّداولـيّ بـل إنّ حضورها أمر بديهيّ لا يحتاج منّا إلى طول تبرير وتعليل ذلك أنّ المتكلّم -كـلّ مـتكلّم- إنّمـا يـريد في كلّ الأحوال أن يقول شيئا ما ويحرص على ألاّ يقول ما لم يقـل أو يفهـم منه ما لا يريد قوله لأنّه يعلم علم اليقين أنّه متى تمّ الأمر على النّحو الّذي لا يـريد فقـد خطابه قدرته على الفعل والتّأثير لهذا السّبب تحديدا يحرص المتكلّم على أن

---

[1] ماري جان بورال وجان بلاز قريز ودنيس ميافيا، محاولة في المنطق الطّبيعي، ص66.

يقول ما يريد قوله فحسب بل على قول أشياء عديدة دون أن يتحمّل مسؤوليّة قولها أحيانا كثيرة مخطّطا لطرائق عرض الكلام على المتلقّي على نحو يخدم أهدافه ويضمن له التّحكّم الكلّيّ في خطابه.

في هذا الإطار تحديدا يتنزّل موضوع هذا القسم من البحث فنحن لا نهتمّ فيه بالحجج والعلاقات الحجاجيّة بل بمختلف الأساليب الّتي يلجأ إليها الشّاعر للإقناع بتلك الحجج وتأكيد تلك العلاقات أي مختلف الطّرائق الّتي من شأنها أن تدعم الطّاقة الحجاجيّة في القول وتعضده في سعيه الحثيث نحو غاية ينشدها ولذا تتعدّد نقاط الاهتمام في هذا المستوى من البحث وتتكامل فيما بينها لتؤسّس مجتمعه ما به يرسم المتكلّم استراتيجيّة الإقناع في خطابه ويوجّه متلقّيه نحو غاية يجنّد لها كلّ جزئيّات القول ودقائقه فندرس مراعاة الشّاعر للمقام ومقتضيات الحال ونخوض في فنون من الإقناع كثيرة أهمّها الإثارة باعتماد كلّ ما من شأنه أن يحرّك النّفس فتذعن له وتنقاد له رغبة أو رهبة وننظر في الأساليب الإنشائيّة لا سيّما الاستفهام الّذي حظي باهتمام بالغ من الدّارسين المهتمّين بالحجاج ووسائله إلى جانب ما قد يعمد إليه المتكلّم أحيانا كثيرة من مغالطات قد تغري المتلقّي وتنفذ إلى مناطقه الفكريّة والشّعوريّة رغم مخالفتها لمقتضيات المنطق أو الشّكل السّليم للحجّة.

على هذا النّحو يكون مدار هذا القسم من البحث على مختلف الفنّيّات الّتي يعمد إليها الشّاعر للإقناع أو الحمل على الإذعان، فنّيّات تتفاوت من نصّ إلى آخر وتختلف من شاعر إلى شاعر ولكنها تؤكّد على كلّ حال أنّ الحجاج لا يعني حشد الحجج وربط مفاصل الكلام وتعليق بعضه بالبعض الآخر فحسب بل يعني كذلك جملة من الاختيارات الأخرى على مستوى المعجم والتّركيب وأزمنة الأفعال وصيغ الكلمات وأنواع الصّور ومصادر التّصوير... اختيارات تراعي غاية الخطاب وتستجيب لعلاقة الشّاعر بالمتلقّي وتلائم وضع المتلقّي ومقتضيات المقام.

1 - مراعاة المقام ومقتضيات الحال:

تحدّث العرب كثيرا عن "المقام" وعدّوه مناسبة القول وملابساته ودعوا إلى ضرورة مراعاته وموافقة خصائصه إذ يقول العسكريّ (تـ 395هـ) في الصّناعتين: "واعلم أنّ المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكلّ مقام من المقال فإذا كنت متكلّما أو احتجت إلى عمل خطبة لبعض ما تصلح له الخطب أو قصيدة لبعض ما يراد له القصيد فتخطّ ألفاظ المتكلّمين مثل الجسم والعرض والكون والتأليف والجوهر فإنّ ذلك هجنة"[1] وما يفهم من هذا القول أنّ القدامى يربطون المقام بطبيعة الخطاب أو لنقل إنّ المقام وأحوال المخاطبين عندهم حلقة وسطى بين الغرض والأداة ولذا يتغيّر المقام بتغيّر الغرض وتختلف الأداة باختلافهما معا. فإذا تحدّثنا عن خطبة كان الغرض فيها الإفهام أوّلا فالإقناع أو الحمل على الإذعان ثانيا وكان المقام خطابيّا خالصا يتمثّل في الخطيب وجمهور المخاطبين ويستوجب هيئة مخصوصة وثقافة متميّزة وأمورا أخرى كثيرة تحدّث عنها الجاحظ بإسهاب في البيان والتّبيين. وأمّا الأداة فهي كلّ الوسائل اللّغويّة والفكريّة الضروريّة للإقناع. وإذا كان المقام شعريّا كان الغرض متمثّلا في الإثارة والإطراب وكانت الأداة كلّ ما يتوسّل به الشّاعر للفعل في المتلقّي والتّأثير فيه ولذا يبدو أنّ البحث في المقام هو في جوهره انشغال بالمتلقّي باعتباره "الهدف" المقصود في الخطاب والموجّه لهذا الخطاب أيضا.

والواقع أنّ اعتبار "المقام" قد عدّ مقياسا من المقاييس الّتي اعتمدها القدامى في حديثهم عن الأجناس الأدبيّة فميّزوا الخطابة عن سائر الأجناس بالمقام الخطابي الّذي يتميّز بخصائص عديدة أهمّها أن المتلقّي يطالب في هذا المقام بفهم النّص فهما مباشرا لأنّه نصّ ينعدم ويموت فيما هو يتأسّس فلا سبيل إلى مراجعته ولا سبيل إلى معاودة النّظر فيه لأنّه شفويّ يستهلك استهلاكا آنيّا مباشرا[2] بل إنّ المقام قد عدّ إلى جانب ذلك مقياسا

---

[1] ابو الهلال العسكري، "الصّناعتين"، ص135.

[2] انظر مقال "القوانين البلاغيّة ومقولة الجنس الأدبي" لحمّادي صمّود، ورد ضمن: "مشكل الجنس الأدبي في الأدب العربي القديم"، ص307-312.

من مقاييس المفاضلة بين الأجناس لا سيّما بين الشّعر والنّثر فقال المتعصّبون للشّعر إنّه يفضل النّثر في أمور عديدة منها أنّ المتلقّي لا يكون أبدا من العوامّ وأنّ الشّاعر قادر على مخاطبة الملوك وأولي الأمر بكاف المخاطبة. يقول في ذلك ابن رشيق "ومن فضل الشّعر أنّ الشّاعر يخاطب الملك باسمه وينسبه إلى أمّه ويخاطبه بالكاف كما يخاطب أقلّ السّوقة، فلا ينكر ذلك عليه"[1].

ولئن كان ما تقدّم من حديثنا متداولا معروفا فإنّنا في هذا المستوى من البحث نتناول إشكاليّة المقام" لا من وجهة بلاغيّة صرفة بل من وجهة حجاجيّة تعنى بأهمّيّة مراعاة المقام في تحديد طاقة النّصّ الحجاجيّة ومن ثمّة في تحديد قدرته الإقناعيّة. فمراعاة المقام ومقتضيات الحال أمر لا غنى للمتكلّم عنه متى رام الفعل في الآخر وأراد إقناعه أو رأي أو حمله على الإذعان لسلوك أو موقف. بل إنّ حاجة المتكلّم إلى مراعاة المتلقّي والاستحواذ على انتباهه في مرحلة أولى ثمّ الفعل فيه في مرحلة ثانية أمر قد أجمع عليه كلّ الدّارسين المهتمّين بالحجاج وأفانينه فالمتلقّي كما بيّنّا فيما تقدّم من أبواب هدف الخطاب وموجّهه في الآن إذ يحدّد ملامحه ويقرّر اختيارات المتكلّم وطرائقه في الإقناع ويتدخّل في تنظيم الحجج وترتيب أقسام الكلام ولكنّ الإشكال يظلّ مع ذلك أعمق وأبعد مراما فالمقام متى تعلّق بالشّعر بدا غامضا مخاتلا يطرح أكثر من سؤال ويقيم أمام الباحث أكثر من عقبة إذ من يخاطب الشّاعر؟ من هو متلقّي معلّقة زهير أو لاميّة الشّنفرى أو رائيّة عمر بن أبي ربيعة؟ أهو جمهور عاصره زمانا وشاركه مكانا أم هو الإنسان العربي في كلّ زمان ومكان أم هو الإنسان مطلقا أي المتلقّي الكوني بعبارة برلمان؟ ومن يخاطب الشّاعر حين يتغزّل بالحبيبة؟ هل يخاطب امرأة بعينها لها وجود تاريخيّ يملأ عليه الفكر والوجدان أم يخاطب الحياة الغادرة واللّذّة الزّائلة؟ ومن يخاطب الشّاعر حين يمدح فلانا أو يهجو آخر؟ هل يخاطب الممدوح أو المهجوّ أم أنّ الخطاب يتجاوز شخصيهما لا سيّما حين يغيبان على مستوى الضّمائر ويكون الحديث مخاتلا مخادعا لا نكاد نحدّد أطرافه حتّى

[1] ابن رشيق، العمدة، ج1، ص22.

نفاجأ بما يجعل تحديدنا ذاك محلّ شكّ ونظر؟ ثمّ هل يمكن اعتبار المتلقّي واحدا في كلّ مستويات القصيدة وكلّ مراحل الحجاج فيها؟ أسئلة كثيرة تستوجب منّا الوقوف عندها ومحاولة الإجابة عنها أسئلة لا سبيل إلى تجاهلها متى رمنا الحديث عن طرائق تعامل الشّاعر مع هذا المتلقّي والبحث في النّصّ عمّا يدلّ على مراعاته للمقام ومقتضى الحال!

فمن الضّروري أن نؤكّد حضور المتلقّي في ذهن الشّاعر في كلّ مراحل القصيدة إذ تشترك القصيدة مع كلّ إنجاز لغويّ آخر في كونها خطابا منجزا بين باثّ ومتلقّ تحكمها بالتّالي حالات مختلفة من الإبلاغ والتّلقّي وتتغيّر بمقتضاها أدوات الشّاعر وآليّاته. فمن المهمّ الحديث عن صورة الباثّ كما يرسمها هو ذاته في خطابه حين يحرص على الظّهور بمظهر معيّن والتّحلّي بخصال محدّدة تتلائم مع غايته وتدعم طاقة خطابه الحجاجيّة. وكان أرسطو قد تحدّث عن ذلك في تفريعه الشّهير: لوقوس وباتوس وإيتوس: (Ethos, Pathos, Logos) فـ"الإيتوس" هو مجموع الخصال المتّصلة بالخطيب والمؤدّية إلى إحلال الثّقة في الجمهور وهو ما يعني حاجة الخطيب في محاولته استمالة الجمهور إلى الظّهور بمظهر يجعله جديرا بالثّقة حقيقا بالتّصديق وهو أمر لا يحتاج في رأينا إلى شرح وتعليل إذ تنبني الثّقة بين المتلقّي والباثّ إلاّ بفضل جملة من الخصال الّتي يتحلّى بها الثّاني ويقرّها له الأوّل.

فإذا نظرنا في أشعار القدامى لاحظنا نزوعا واضحا لدى الشّعراء إلى الظّهور -في قصائدهم طالت أو قصرت- بمظهر يعينهم على بلوغ غاياتهم. بهذا نفسّر حضور النّفس الفخريّ في كلّ القصائد القديمة فالشّاعر وهو يتغزّل أو يمدح أو يرثي أو يهجو إنّما يتراءى مفتخرا بالذّات معدّدا لخصالها مثيرا في كلّ مناسبة لمناقبها وأفضالها سواء تمّ ذلك بشكل صريح أو على نحو خفيّ غير مباشر. علّة ذلك في نظرنا تكمن في إضفاء ضرب من السّحر على القول والإيهام بصدق الحديث وصحّة الوصف. فمن كان شريفا كريما أو عاقلا حكيما أو شجاعا جريئا لا ينتظر منه الكذب ولا يتوقّع القوم منه مخاتلة أو مكرا. كذلك فعل الأعشى في قصيدة مدحيّة هجائيّة إذ فيها يمدح عامر بن الطّفيل ويهجو

علقمة بن علاثة وقد حكّماه في المنافرة الّتي جرت بينهما فيقول من السّريع[1]:

حَكَّمْتُمُونِـي فَقَـضَى بَيْـنَكُمْ أَبْلَـجُ مِـثْلُ القَمَـرِ البَاهِـرِ
لاَ يَأْخُـذُ الرِّشْـوَةَ فِـي حُكْمِـهِ وَلاَ يُبَالِـي غَـبَنَ الخَاسِـرِ
لاَ يَـرْهَبُ الْمُنْكَـرَ مِـنْكُمْ وَلا يَـرْجُوكُمُ إِلاَّ تُقَـى الآصِـرِ[2]

وإلى ذلـك عمـد النّابغة في هجـاء أحدهم إذ افتخر بالذّات وشعريّتها مؤكّدا أنّه امرؤ شتم كثيرا فلم ينزر كلامه ولم يفقد قدرته على الهجاء فيقول من الوافر[3]:

فَحَسْبُكَ أَنْ تُهَاضَ بِمُحْكَمَـاتٍ يَمُـرُّ بِهَـا الـرَّوِيُّ عَلَـى لِـسَانِي
فَقَـبْلَكَ مَـا شُـتِمْتُ وَقَاذَعُونِـي فَمَـا نَـزُرَ الكَـلامُ وَلا شَـجَانِي
يَـصُدُّ الـشَّاعِرُ الثُّنْـيَانُ عَنِّـي صُـدُودَ البَكْـرِ عَـنْ قَـرْمٍ هِجَانِ[4]

فـإذا كـان المقـام مقام غزل احتاج الشّاعر في إقناع المرأة الهاجرة المتمنّعة إلى شيء مـن الوصـف للذّات والتّغنّي بالبعض من خصالها فيصوّر نفسه معشوقا من النّساء يطلبن وصـله وينـشدن رضاه ولكنّه وفيّ يصون العهد ويحفظ الحبّ ومن كان كذلك كان هجره ظلما وصدّه قسوة بل غفلة. يقول في ذلك جميل بن معمر من الكامل[5]:

أَبُثَيْنَ إِنَّكِ قَدْ مَلَكْتِ فَأَسْجِحِي[6] وَخُـذِي بِحَظِّـكِ مِنْ كَرِيمٍ وَاصِلِ
فَلَـرُبَّ عَارِضَـةٍ عَلَيْـنَا وَصْـلَهَا بِالجِـدِّ تَخْلِطُـهُ بِقَـوْلِ الهَـازِلِ

---

[1] ديوان الأعشى، دار صادر، بيروت، دت، ص93.

[2] الآصر أو اصرة، ج، أواصر: ما عطفك على رجل من قرابة أو معروف.

[3] ديوان النابغة الذّبياني، تحقيق وشرح البستاني، دار صادر، بيروت، دت، ص119-120.

[4] الثُنيان: الّذي يكون دون السّيّد في المرتبة والجمع ثِنْية. البكر: الفتيّ. القرم: الفحل الكريم من الإبل. الهجان: الأبيض.

[5] ديوان جميل بن معمر، شرحه وكتب هوامشه وصنف قوافيه مهدي محمّد ناصر الدّين، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط2، 1993، ص70.

[6] اسجحي: أي احسني العفو.

فَأَجَبْتُهَا بِالرِّفْقِ بَعْدَ تَسَتُّرٍ   حُبِّي بُثَيْنَةَ عَنْ وِصَالِكِ شَاغِلِي

في السّياق ذاته يحرص عنترة بن شدّاد كلّ الحرص على إظهار شجاعته وتصوير بطولاته فيظهر في شعره سيّدا فذّا تخافه الأقوام ويرهبه الكماة لا عبدا تتقاذفه الأيّام ويذلّه الأسياد. ومن كان مثله كان بالوصال جديرا وبالحبّ حقيقا. يقول مخاطبا عبلة من الوافر[1]:

أَلاَ يَا عَبْلَ! قَدْ عَايَنْتِ فِعْلِي   وَبَانَ لَكِ الضَّلاَلُ مِنَ الرَّشَادِ
وَإِنْ أَبْصَرْتِ مِثْلِي فَاهْجُرِينِي   وَلاَ يَلْحَقْكِ عَارٌ مِنْ سَوَادِي
وَإِلاَّ فَاذْكُرِي طَعْنِي وَضَرْبِي   إِذَا مَا لَجَّ قَوْمُكِ فِي بِعَادِي
طَرَقْتُ دِيَارَ كِنْدَةَ وَهْيَ تَدْوِي   دَوِيُّ الرَّعْدِ مِنْ رَكْضِ الجِيَادِ
وَخَثْعَمَ قَدْ صَبَحْنَاهَا صَبَاحاً   بُكُوراً قَبْلَ مَا نَادَى المُنَادِي
غَدَوْا لَمَّا رَأَوْا مِنْ حَدِّ سَيْفِي   نَذِيرَ المَوْتِ فِي الأَرْوَاحِ حَادِي
وَعُدْنَا بِالنِّهَابِ وَبِالسَّبَايَا   وَبِالأَسْرَى تُكَبَّلُ بِالصِّفَادِ

وإذا كان المقام مقام حكمة ووعظ وإرشاد حرص الشاعر على ارتداء ثوب الحكمة والظّهور بمظهر النّاصح المخلص الّذي خبر الحياة وأحداثها وتمرّس بالدّهر وناسه. كذلك خاطب عبد قيس بن خفاف[2] ابنه في قصيدة له من الكامل[3]:

---

(1) الدّيوان، ص122.

(2) هو أبو جبيّل البرجمي (قيس) بن خفاف أتى حاتم بن عبد الله الطّائي يسأله حمالة فأنشده:

حملتُ دماءً للبراجم جمّة   فجئتك لما أسلمتني البراجم
وقالوا سفاها لو حملت دماءنا   فقلت لهم يكفي الحمالة حاتم

فقال حاتم وحمله عنه:

أتاني البرجمي أبو جبيل   لهمٍّ في حمالته طويل

(المرزباني، معجم الشّعراء، ط2، لبنان، 1982، ص325).

(3) الضبّي: المفضّليّات، تحقيق أحمد محمّد شاكر وعبد السّلام محمّد هارون، بيروت، ط6، دت384-385.

أَجُبَيْلُ إِنَّ أَبَاكَ كَارِبُ يَوْمِهِ فَإِذَا دُعِيتَ إِلَى العَظَائِمِ فَاعْجَلِ

أُوصِيكَ إِيصَاءَ امْرِئٍ لَكَ نَاصِحٍ طَبِنٍ بِرَيْبِ الدَّهْرِ غَيْرِ مُغَفَّلِ[1]

اللهَ فَاتَّقِهِ وَأَوْفِ بِنَذْرِهِ وَإِذَا حَلَفْتَ مُمَارِياً فَتَحَلَّلِ

وَالضَّيْفَ أَكْرِمْهُ فَإِنَّ مَبِيتَهُ حَقٌّ وَلاَ تَكُ لَعْنَةً لِلنُّزَّلِ

وَدَعِ القَوَارِصَ لِلصَّدِيقِ وَغَيْرِهِ كَيْ لاَ يَرَوْكَ مِنَ اللِّئَامِ العُزَّلِ[2]

وَصِلِ المُوَاصِلَ مَا صَفَا لَكَ وُدُّهُ وَاحْذَرْ حِبَالَ الخَائِنِ المُتَبَدِّلِ

هذا الحرص من الشّاعر على تصوير الذّات تصويرا يرفد الإقناع ويدعم طاقة النّص الحجاجيّة يتجلّى كذلك في قسم فرعيّ من المدحيّة القديمة ونعني به ما اصطلح على تسميته بقسم الرّحلة. فما تصوير الشّاعر لأهوال الرّحلة ومخاطر المهامه الموحشة الّتي قطعها نحو الممدوح وما شكواه من النّصب والكلال إلاّ طريقة في إظهار أحقّيّة الذّات بالعطاء وجدارتها بالتّقريب والإحسان وهو أمر تفطّن إليه القدامى فقال ابن قتيبة (تـ 276هـ) مبرّرا هذا القسم من المدحيّة واصلا إيّاه بما لحقه من مدح "فإذا علم أنّه قد استوثق من الإصغاء إليه والاستماع له عقّب بإيجاب الحقوق فرحل في شعره وشكا النّصب والسّهر وسرى اللّيل وحرّ الهجير وإنضاء الرّاحلة والبعير فإذا علم أنّه قد أوجب على صاحبه حقّ الرجاء وذمامة التّأميل وقرّر عنده ما ناله من المكاره في المسير بدأ في المديح فبعثه على المكافأة وهزّه للسّماح"[3] فما أسماه ابن قتيبة "إيجاب الحقوق" داخل -في حقيقة الأمر- في صورة الباثّ أو مجموع خصاله المؤدّية للإقناع ولذا يتفنّن الشّاعر في تصوير مشاقّ الرّحلة وعناء صاحبها (الشّاعر+ النّاقة) وشجاعته النّادرة في تخطّي ما فيها

---

(1) طبن: الحاذق الفطن.

(2) القوارص: الكلام القبيح العزّل: جمع عازل: قد اعتزل النّاس.

(3) ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص15.

من مخاطر وأهوال على نحو قول المثقّب العبديّ[1] من الطّويل[2]:

قَطَعْتُ بِفَتْلاَءِ الْيَدَيْنِ ذَرِيْعَةٍ ... يَغُولُ الْبِلاَدَ سَوْمُهَا وَبَرِيدُهَا[3]

فَبِتُّ وَبَاتَتْ كَالنَّعَامَةِ نَاقَتِي ... وَبَاتَتْ عَلَيْهَا صَفْنَتِي وَقُتُودُهَا

وَأَغْضَتْ كَمَا أَغْضَيْتُ عَيْنِي فَعَرَّسَتْ ... عَلَى الثَّفِنَاتِ وَالْجِرَانِ هُجُودُهَا[4]

عَلَى طُرُقٍ عِنْدَ الأَرَاكَةِ رِبَّةٍ ... تُوَازِي شَرِيمَ الْبَحْرِ وَهْوَ قَعِيدُهَا[5]

كَأَنَّ جَنِيباً عِنْدَ مَعْقِدِ غَرْزِهَا ... تُزَاوِلُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَيُرِيدُهَا

تَهَالَكُ مِنْهَا فِي الرَّخَاءِ تَهَالُكاً ... تَهَالُكَ إِحْدَى الْجُونِ حَانَ وُرُودُهَا[6]

فَنَهْنَهْتُ مِنْهَا وَالْمَنَاسِمُ تَرْتَمِي ... بِمَعْزَاءَ شَتَّى لاَ يُرَدُّ عَنُودُهَا[7]

وَأَيْقَنْتُ إِنْ شَاءَ الإِلَهُ بِأَنَّهُ ... سَيُبْلِغُنِي أَجْلاَدُهَا وَقَصِيدُهَا[8]

فَإِنَّ أَبَا قَابُوسَ عِنْدِي بَلاَؤُهَا ... جَزَاءً بِنُعْمَى لاَ يَحِلُّ كُنُودُهَا

---

[1] هو من نكرة واسمه محصن بن ثعلبة وإنّما سمّي المثقّب لقوله:

رددن تحيّة وكننّ أخرى ... وثقّبن الوصاوص بالعيون

وهو قديم جاهليّ كان في زمن عمرو بن هند وإيّاه عني بقوله:

إلى عمرو ومن عمرو أتتني ... أخي الفعلات والحلم الرّزين

(ابن قتيبة الشّعر والشّعراء، ص233-234).

[2] الضّبيّ: المفضّليّات، ص150-151.

[3] الفتلاء: المفتولة الذّراعين. الذّريعة: الكثيرة الأخذ في الأرض الواسعة الخطو. يغول البلاد: يطويها ويذهب بها في السّير. السّوم: السّير السّريع الدّائم. البريد: شدّة السّير وسرعته.

[4] التّعريس: النّزول في آخر اللّيل. الثّفنات: الكركرة وما مسّ الأرض من قوائم البعير في بروكه والكركرة بكسر الكافين: ما يمسّ الأرض من مصدر البعير. الجران: جلد باطن العنق.

[5] الأراكة: موضع. الرّبّة بكسر الرّاء: المجتمعة. توازي: تحاذي وتقابل. الشّريم: خليج انشرم من البحر. قعيدها: ملازم لها لا يفارقها.

[6] التّهالك: شدّة السّير والاجتهاد فيه. الرّخاء: الاسترخاء. يقول: استرخاؤها في سيرها تهالك فكيف باعتمادها. الجون: بالضّمّ: القطا.

[7] نهنهت: كففت. المنسم: من البعير بمثابة الظّفر من الجارحة. المعزاء، بفتح الميم: الأرض ذات الحصى الصّغار. شتّى: ليست بمستوية. عنودها: عنود المعزاء، وهو ما يطير من الحصى فيعند.

[8] أجلادها: جسمها. قصيدها: مخّ عظامها، يريد أنها ما بقيت فيها من قوّة فستبلغه مقصده.

في الإطار ذاته يتنزّل تقليد شعريّ آخر هو أن يضمّن الشّاعر مدحته أبياتا تمجّد شعره وتمدح فعله في الآخرين وتتغنّى بشيوعه وعلوّه على سائر الأشعار على نحو قول المسيّب بن علس[1] من الكامل[2]:

فلأُهْدِيَنَّ مَعَ الرِّيَاحِ قَصِيدَةً مِنِّي مُغَلْغَلَةً إِلَى القَعْقَاعِ
تَرِدُ المِيَاهَ فَمَا تَزَالُ غَرِيبَةً فِي القَوْمِ بَيْنَ تَمَثُّلٍ وَسَمَاعِ

أو قول الأعشى من المنسرح[3]:

قَلَّدْتُكَ الشِّعْرَ يَا سَلاَمَةَ ذَا الـ تِّفْضَالِ وَالشَّيْءُ حَيْثُمَا جُعِلاَ
وَالشِّعْرُ يَسْتَنْزِلُ الكَرِيمَ كَمَا اسْـ تَنْزَلَ رَعْدُ السَّحَابَةِ السَّبَلاَ

فوصف الشّاعر شعره إنّما هو وسيلة من وسائل التّأثير في المتلقّي وحمله على الاقتناع بما جاء في القصيدة أو هو –على الأقلّ– مساعد خطير ورافد هامّ لعمليّة الإقناع. فمن ذلك الوصف يستمدّ القول البعض من قيمته والمدح الكثير من قوّته وألقه. ولذا يتفنّن الشّعراء في وصف أشعارهم ويذهبون في تأكيد أهميّتها مذاهب شتّى بل ويمعنون في تأكيد تلك الأهميّة فيبالغون ويسرفون حريصين كلّ الحرص على الظّهور في أشعارهم بمظهر الحكماء العالمين بخبايا الأمور وأدقّ أسرارها لذا يقول الأعشى في مِدْحَةٍ له من الطّويل[4]:

---

(1) هو من جماعة وهم من بني ضبيعة بن ربيعة بن نزار ويكنّى أبا الفضّة وهو خال الأعشى أعشى قيس وكان الأعشى راويته واسمه زهير بن علس وإنّما لقّب المسيّب ببيت قاله. وهو جاهليّ لم يدرك الإسلام وكان امتدح بعض الأعاجم يسأله فسمّه فمات ولا عقب له.
ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص82.

(2) الضّبّي: المفضّليّات، ص62.

(3) الدّيوان، ص171.

(4) الدّيوان، ص119.

فَمَـا أَنَـا عَمَّـا تُعْمَلُـونَ بِجَاهِـلٍ وَلاَ بِـــشَبَاةٍ جَهْلُــــهُ يَـــتَدَفَّقُ[1]

فهـو حـين ينفـي عن نفسه الجهل والسّفاهة إنّما يؤكّد صدق ما يقول ويدعم كلّ المعانـي المدحـيّة الـواردة في القصيدة ولذلك جعل البيت المذكور فاصلا واصلا بين المدح وما سبقه من معان أخر أي افتتح به المدح لينسحب فعله على كلّ الأبيات اللاّحقة به.

عـلى أنّ الحـظّ الأوفـر من العناية إنّما يخصّ به المتكلّم لا ذاته المنجزة للخطاب بل متلقّيه المستهلك لهـذا الخطـاب فهـو يـتّجه إليه، يحاول استمالته والفعل فيه لا بالحجج المتنوّعة والعلاقـات الحجاجـيّة المخـتلفة فحـسب بـل بوسائل أخرى هي موضع الاهتمام في هذا القـسم مـن الـبحث. والواقع أنّ العناية بالمتلقّي شرط ضروري في العمليّة الإبداعيّة وهو أمـر أكّـده القدامـى وخاضـوا في شـأنه أحـيانا كثيرة من ذلك قول ابن رشيق في العمدة: "والفطن الحاذق يختار للأوقات ما يشاكلها وينظر في أحوال المخاطبين فيقصد محابّهم ويميل إلى شـهواتهم وإن خالفت شهوته ويتفقّد ما يكرهون سماعه فيجتنب ذكره ويضرب فيما ذهب إليه مثلا يدعمه فيضيف "إنّ بعض الملوك قال لأحد الشّعراء وقد أورد بيتا ذكر فيه: لـو خلـد أحـد بكرم لكنت مخلّدا بكرمك، وقال كلاما نحو هذا فقال الملك إنّ الموت حقّ وإنّ لـنا مـنه نصيبا غير أنّ الملوك تكره ذكر ما ينكّد عيشها وينغّص لذّتها فلا تأتي بشيء ممّـا نكـره ذكـره"[2] فالشّاعر على هذا النّحو مطالب بمراعاة ظروف القول وأحوال المتلقّين فـيلائم بـين القـول وهـذه الظّـروف والأحوال ملاءمة تجعله قادرا على الفعل في المتلقّي والـتّأثير فـيه فـإذا أراد مدحا راعى مكانة الممدوح وعمد إلى ذكر ما يحرّك فيه المروءة وما يدفعـه إلى العطـاء وبـذلك نفـسّر إلحـاح المـادحين على فضيلة "الكرم" والتّنويع في الصّور المعبّـرة عـنها أي إجـراء هذا المعنى المدحيّ على أنحاء لا تعدّ ولا تحصر وبهذا أيضا نفهم فقرة مهمّة وردت في "ضرائر الشّعر" للقزّاز القيرواني (تـ411هـ) إذ يقول "ذكر أنّ الأخطل

---

[1] شباة: الرّجل السّفيه.

[2] ابن رشيق: العمدة، ج1، ص223.

مرّ بقوم يتذاكرون الشّعر والشّعراء ولم يذكروه ولا شيء من شعره فقال: ما كنت أظنّ أنّي أعيش حتّى أرى قوما يذكرون الشّعر والشّعراء ولا يذكرونني ولا شيئا من شعري ثمّ أقبل عليهم فقال أعرفتموني قالوا نعم قال فلم غفلتم ذكري وذكر شعري قالوا وبم استحققت أن تذكر؟ قال وبم استحققت أن أغفل؟ قالوا لأنّك أردت أن تهجو فمدحت قلت لمّا هجوت زفر بن الحارث وذكروا البيتين: [البسيط]

بَنِي أُمَيَّةَ إِنِّي نَاصِحٌ لَكُمُ   فَلاَ يَبِيتَنَّ فِيكُمْ آمِناً زُفَرُ
مُرْتَئِباً كَارْتِبَاءِ اللَّيْثِ مُنْتَظَراً   لِوَقْعَةٍ كَائِناً فِيهَا لَهُ جُزُرُ

ثمّ قالوا وأيّ مدح أكثر من هذا؟ تهدّدت به بني أميّة وهم الخلفاء وجعلته ممّن سيكون له وقعة ولا تكون الوقعة إلاّ لمن يتقى ولم ترض حتّى جعلته من يكون له جزر إذا أوقع وهذا غاية المدح وقلت تمدح ابن محدمة فهجوته في قولك: [البسيط]

قَدْ كُنْتُ أَحْسَبُهُ قَيْناً وَأُنْبَؤُهُ   فَالآنَ طُيِّرَ عَنْ أَثْوَابِهِ الشَّرَرُ

ما هذا من المدح أما كان ذلك في الكلام مذهب أحسن من هذا؟ كأنّه لم يرتفع عندك إلاّ حيث لم يكن قينا وقد ذكرت أنّك أنت رفعته بشعرك عن أن يكون قينا وهذا من أقبح العيوب ومعنى هذا الكلام أنّه كان يقال لرهطه القيون يقول فلّما مدحته طار الشّرر عن أثوابه[1] فالأخطل فشل في الهجاء مرّة وفي المدح أخرى لأنّه لم يراع المتلقّي حقّ مراعاته ولم يلائم بين القول والمقام فأخطأ حين ظنّ أنّه أصاب وفشل الخطاب -بلغة الحجاج- في الإقناع بمساوئ المهجوّ في الأولى وبمحاسن الممدوح في الثانية إذ لا يقنع بمساوئ المهجوّ من جعله كالأسد الضّاري يرصد فريسته ومن حذّر الآخرين من خطره

[1] القزّاز القيرواني (أبو عبد الله محمّد بن جعفر التّميمي): ضرائر الشّعر أو ما يجوز للشّاعر في الضّرورة، تحقيق وشرح ودراسة: محمّد زغلول سلاّم ومحمّد مصطفى هدّارة، القاهرة، دت، ص70-71.

وسوء فعاله لا سيّما إذا كان الآخرون خلفاء وأصحاب دولة. ولا يقنع بفضائل الممدوح وعظيم شأنه من جعله قينا لا تظهر مزاياه إلاّ بشعره وإن كانت ضعة نسبه تلك على سبيل الظّنّ والتّوقّع (كنت أحسبه) فقد أصاب الجماعة حين جعلوا البيتين الأوّلين مدحا لزفر لا هجاء له واعتبروا البيت الثالث هجاء لابن محدمة لا مدحا له. على هذا النّحو ندرك أنّ الشّاعر متى مدح أو هجا راعى المقام وأتى بما يستميل المتلقّي ويقنعه بصدق المدح أو الهجاء.

كذلك الأمر متى تغزّل بالمرأة ووصف حسنها وصوّر حاله معها إذ لابدّ أن يحرّك فيها ما يميلها ويستميلها وأن يخاطب فيها ما يقنعها بصدق الحبّ وحرارة الشّوق وما يقنع المتلقّي عامّة بواقعيّة التّجربة وعمق المشاعر ولذلك استحسن النّقّاد قول امرئ القيس من الطّويل[1]:

فَمِثْلُكِ حُبْلَى قَدْ طَرَقْتُ وَمُرْضِعاً ... فَأَلْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمائِمَ مُغْيَلِ[2]

فالفائدة في ذكر الحبلى والمرضع بيّنة وذلك أنّ الحبلى لا ترغب في الرّجل والمرضع مشغولة بولدها فإذا كان هاتان ألهاهما بطروقه فهو لغيرهما من النّساء أشدّ إلهاء[3] فمن شأن المرأة أن تفتتن بمن أغرى المرضع والحبلى وألهاهما ومن شأن المتلقّي أن يذعن لما ذهب إليه الشّاعر من قدرة على إغراء المرأة وعجزها عن مقاومة سحره.

في الإطار ذاته يتنزّل استهجان القدامى لأبيات في الغزل كثيرة على نحو قول المثقّب العبديّ من الوافر[4]:

أَفَاطِمُ قَبْلَ بَيْنِكِ مَتِّعِينِي ... وَمَنْعُكِ مَا سَأَلْتُ كَأَنْ تَبِينِي

---

(1) ديوان امرئ القيس، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط5، ص12.

(2) مغيل: المرضع وأمّه حبلى، أو الّذي يرضع وأمّه تجامع.

(3) القزّاز القيرواني، ضرائر الشّعر، ص73.

(4) الضّبّي: المفضّليّات، ص288.

فَــلاَ تَعِــدِي مَــوَاعِدَ كَاذِبَــاتٍ	تَمُـرُّ بِهَـا رِيَـاحُ الـصَّيْفِ دُونِـي
فَإِنِّــي لَــوْ تُخَالِفُنِــي شِــمَالِي	خِلاَفَـكِ مَـا وَصَـلْتُ بِهَـا يَمِينِـي
إِذاً لَقَطَعْـــتُهَا وَلَقُلْـــتُ بِينِـــي	كَـذَلِكَ أَجْـتَوِي مَـنْ يَجْتَوِينِـي

لعـدم ملاءمـتها للمقـام. فمن تجلّيات مراعاة المقام في الغزل أن يظهر الشّاعر رقّة وتهالكـا في حـبّ المـرأة والـشّكوى من هجرها أو رحيلها مصوّرا حرقة الشّوق محتجّا لما يلقـاه مـن ضـنى الـوجد وهو ما بيّنه قدامة بن جعفر (تـ337هـ) في قوله "يجب أن يكون النّـسيب الّـذي يتمّ به الغرض هو ما كثرت فيه الأدلّة على التّهالك في الصّبابة وتظاهرت فـيه الـشّواهد علـى إفراط الوجد واللّوعة وما كان فيه من التّصابي والرّقّة أكثر مما يكون فيه من الخشن والجلادة ومن الخشوع والذّلّة أكثر ممّا يكون فيه من الإباء والعزّ وأن يكون جماع الأمر ما ضادّ التّحفّظ والعزيمة وافق الانحلال والرّخاوة فإذا كان النّسيب كذلك فهو المصاب به الغرض"[1] وهو ما جسّمه عروة ابن أذينة[2] في قوله من الكامل[3]:

---

(1) قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، ط3، القاهرة، 1978، ص124.

(2) هو من بني ليث وكان شريفا ثبتا يحمل عنه الحديث ووفد على هشام بن عبد الملك فقال له ألست القائل:

لقـد علمـت فمـا الاسـراف في طمعـي	أنّ الّـذي هـو رزقـي سـوف يأتـيني
أسـعى لـه فيعنّـيني تطلّـبه	ولـو قعـدت أتانـي لا يعنّـيني

قـال نعـم. قـال فمـا أقدمك علينا؟ قال سأنظر في أمري وخرج من فوره ذلك فانصرف. فأخبر بذلك هشام فأتبعه جائزته.

ووقفت عليه امرأة فقالت: انت الّذي يقال فيك الرّجل الصّالح وأنت تقول:

إذا وجـدت أوار الحـبّ في كـبدي	عمـدت نحـو سـقاء القـوم أتـبرد
هـذا بـردت بـبرد المـاء ظاهـره	فمـن لـنار علـى الأحـشاء تـتّقد

لا والله ما قال هذا رجل صالح قطّ.

ابن قتيبة، الشعر والشّعراء، ص367-368.

(3) ديوان عروة بن أذينة، ط1، دار صادر بيروت، لبنان، 1996، ص70.

إنَّ الَّتِــي زَعَمَــتْ فُــؤَادَكَ مَلَّهَــا خُلِقَتْ هَوَاكَ كَمَا خُلِقْتَ هَوىً لَهَا
فِـيكَ الَّـذِي زَعَمْـتَ بِهَا وَكِلاَكُمَا يُــبْدِي لِــصَاحِبِهِ الــصَّبَابَةَ كُلَّهَــا
وَيَبِـيتُ بَـيْنَ جَوَانِحِـي حُـبٌّ لَهَـا لَـوْ كَـانَ تَحْـتَ فِرَاشِـهَا لأَقَلَّهَـا
وَلَعَمْـرُهَا لَـوْ كَـانَ حُـبُّكَ فَـوْقَهَا يَـوْماً وَقَـدْ ضَـحِيَتْ إذاً لأَظَلَّهَـا
وَإذَا وَجَـدْتَ لَهَـا وَسَـاوِسَ سَلْوَةٍ شَـفَعَ الـضَّمِيرُ إلَـى الفُـؤَادِ فَسَلَّهَا

على هـذا النّحو يقتـضي الـشّعر، باعتـباره خطابـا حجاجـيّا بين باثّ ومتلقّ في ظـروف قـول مخـصوصة، اختيارات دقيقة تلائم، كما بيّنا، وضع المتلقّي وتستجيب لأفق انـتظاره وتنـسجم مـع ظـروف القـول وملابساته وذلك يدعونا إلى الخوض في شأن هذه الاختـيارات والبحث في وسائل الاستمالة والتّأثير الّتي ترفد الحجج والعلاقات الحجاجيّة فتـضمن للخطـاب تحقيق غايته وللباثّ قدرته على الفعل في المتلقّي باقتحام عالمه والنّفاذ إلى مـناطقه وتحـويل آرائـه وتغـيير سـلوكه. إنّهـا أسـاليب عديـدة متنوّعة تجليها الأشعار وتذكرها كتب النّقد القديمة فتأتي عودتنا إليها من قبيل معاودة النّظر في المتداول المعروف بتغيير زاوية النّظر أي بتناول وسائل التّأثير من زاوية تعنى برصد الطّاقة الحجاجيّة الكامنة فيها.

2 - وسائل الإثارة والتّأثير:

بالنّظـر في مدوّنـة بحثـنا نظرا يعنى بالحجاج وأساليبه ويرصد مختلف الوسائل الّتي يعمـد إلـيها الشّاعر في إثارة المتلقّي والتّأثير فيه نخلص إلى تعدّد المستويات في هذه النّقطة: مـستويات نفـصل بيـنها علـى نحـو إجرائـيّ ولكنّـنا نقرّ تكاملها وتفاعلها العميقين على المستوى الفعليّ الواقعيّ.

أ- مستوى الّلغة:

نهتمّ في هذا المستوى بالاختيارات الّلفظيّة والتّركيبيّة الّتي يعمد إليها الشّاعر لغاية حجاجيّة فيحلّ الّلفظ المحدّد مكانا معيّنا ليقود المتلقّي إلى غاية ما ويعتمد تركيبا دون لآخر ليقنعه بأمر ذي علاقة وطيدة بالخطاب في كلّيّته. وكنّا قد تبيّنّا منذ الباب الأوّل من البحث أنّ "الانتقاء" قانون حجاجيّ عامّ يعني الاختيار الدّقيق والواعي لدقائق الخطاب قبل قضاياه الكبرى. فإذا ما تصفّحنا أشعار القدامى انتهينا بيسر إلى حرص هؤلاء الشّعراء على انتقاء جيّد للألفاظ ممّا يبلّغهم مقاصدهم وييسّر فعل قصائدهم في النّفوس. فلو نظرنا في قول عنترة من الكامل[1]:

جَـادَتْ لَـهُ كَفِّـي بِعَاجِـلِ طَعْـنَةٍ ... بِمُـثَقَّفٍ صَـدْقِ الكُعُـوبِ مُقَـوَّمِ

وقفنا على هذه الظّاهرة (نقصد حسن انتقاء الألفاظ لغاية حجاجيّة) إذ متى علمنا أنّ الشّاعر، في أبيات له كثيرة من معلّقته المشهورة بل في أغلب الأبيات، يحتجّ لأحقّيّته بحبّ عبلة وجدارته بوصلها ومتى أدركنا أنّه قبل هذا البيت مباشرة قد صوّر خصمه في ساحة الوغى فجعله بطلا يكره نزاله وفارسا يعترف له بالشّجاعة والبأس أدركنا أنّ الفعل "جادت" والصّفة المقدّمة على الموصوف "عاجل" قد تمّ انتقاؤهما بدقّة متناهية إذ موت ذاك البطل بطعنة من عنترة شرف له وقتل عنترة لذلك الفارس المغوار كرم منه بل إنّ بطلا كذاك البطل وفارسا يتحلّى بذاك البأس وتلك الشّجاعة لا يستوجب من عنترة طول تدبير ولا يقتضي منه جهدا كبيرا بل تكفي طعنة عجلى لترديه قتيلا. فإذا باللّفظتين تقودان المتلقّي إلى نتيجة واحدة قصد إليها الشّاعر قصدا هي فروسيّة عنترة وشدّة بأسه بل تفوّقه في ميدان الحرب والنّزال على جميع الفرسان والأبطال وغير بعيد من هذا قول امرئ القيس من الطّويل[2]:

---

(1) ديوان عنترة بن الشّدّاد، دار صادر، بيروت، 1992، ص26.

(2) الدّيوان، ص13.

وَبَيْــضَةِ خِــدْرٍ لاَ يُــرَامُ خِــبَاؤُهَا   تَمَتَّعْتُ مِــنْ لَهْــوٍ بِهَــا غَيْرَ مُعْجَلِ

إذ يقـوم البـيت شـاهدا علـى حـسن اختـيار اللّفظ وإحلاله في الموضع المناسب. فالـشّاعر يعـدّد مغامـراته العاطفـيّة محـتجًا لقدرته على إغراء النّساء والتّمتّع بهنّ مستدّلا علـى رجولـته الطّاغـية وسحره الّذي لا يقاوم فيختار عن قصد أن يرمز للمرأة المعشوقة والعاشـقة بلفظـتين هامّتين همـا بيـضة خدرٍ وهما لفظتان واقعيّتان بقدر ما هما لفظتان فنّيّتان لأنهمـا تنطويان على الغلوّ النّفسي والدّلالة العميقة على الفخر من خلال المشهد الحـسّي الواقعـيّ أي أنّ الـشّاعر لم يخترهمـا ولم يختـر المشهد الّذي يشيران إليه دون سائر المشاهد إلاّ لغاية إيحائيّة فالمرأة بيضة خدر لا تتعرّض للشّمس ليذكن لونها وهي مقيمة في منـزلها لا تـبرحه تـصان وتحفـظ بـل وتحـرس خوفا عليها من الأعين فإذا بالبيضة الّتي لا تـدرك والغايـة الّتي لا تـرام حسب تعبيره عاشقة للشّاعر تبادله الهوى بل يتخيّر للعلاقة بينهما ألفاظا دالّة فهو يتمتّع بها بل يلهو بها فإذا بالمرأة عنده أداة لهو لا تبدي اعتراضا بل يكـون التّمـتّع في مـأمن ويتمّ اللّهو في خلوة ويغيب الخوف والعجلة وكلّ ما من شأنه أن يكـدّر لحظـات الوصال. إنّه انتقاء للألفاظ يجعل الفخر صريحا لا لبس فيه فخرا بالرّجولة والجـرأة طبيعيّ بعد ذلك أن يجري الغلوّ على خطّ تصاعديّ تتضاعف به عنجهيّة الشّاعر الإباحـيّة فالحرّاس الّذين يتمنّون قتله لو وفّقوا إلى الغدر به خفية هم في الحقيقة استكمال لـصورة بيـضة الخدر وامتداد لها وكذلك الالتفات إلى تصوير اللّيل فهو لا يعدو أن يكون رغـبة جامحـة في تعظـيم الهول والرّوع الّذي يلقاه الشّاعر قبل لقائها فامرؤ القيس لا يقيم تلك الحواجز الهائلة بينه وبين الحبيبة إلاّ ليفتخر باجتيازها:

تَجـاَوَزْتُ أَحْرَاسـاً وَأَهْوَالَ مَعْشَرٍ   عَلَـيَّ حِـرَاصٍ لَـوْ يُـسِرُّونَ مَقْتَلِي
إذا مَـا الثُّـرَيَّا فِي السَّمَاءِ تَعَرَّضَتْ   تَعَــرُّضَ أَثْــنَاءِ الوِشَــاحِ المُفَــصَّلِ

ويدرك ذاك الغلوّ ذروته حين يخرج الشّاعر بها من خدرها ويهصرها فتتمايل نشوة بين يديه:

خَرَجْتُ بِهَا أَمْشِي تَجُرُّ وَرَاءَنَا عَلَى أَثَرَيْنَا ذَيْلَ مِرْطٍ مُرَحَّلِ
فَلَمَّا أَجَزْنَا سَاحَةَ الحَيِّ وَانْتَحَى بِنَا بَطْنُ خَبْتٍ ذِي حِقَافٍ عَقَنْقَلِ
هَصَرْتُ بِفَوْدَيْ رَأْسِهَا فَتَمَايَلَتْ عَلَيَّ هَضِيمَ الكَشْحِ رَيَّا المُخَلْخَلِ

ولنتأمّل أبياتا أخرى تقوم هي أيضا على انتقاء حسن للألفاظ وإحلال دقيق لهذه الألفاظ في موضعها من النّصّ وإن كانت تتنزّل في سياق مخالف تماما للسّياق السّابق إذ فيها تصوير لمصاب جلل يذكره الشّاعر فيضنيه ويعذّبه، إنّه موت أخ عزيز يقول متمّم بن نويرة من الطّويل[1]:

ذَرِينِي فَأَلاَّ أَبْكِ لَمْ أَنْسَ ذِكْرَهُ وَإِنْ أَمَرَتْنِي بِالعَزَاءِ عَوَائِدِي
ذَرِينِي فَكَمْ مِنْ صَالِحٍ قَدْ رُزِيتُهُ أَخٍ لِي كَصَدْرِ الهُنْدُوَانِيِّ مَاجِدِ
بِوِدِّي لَوَنِّي قَدْ ثَمَلَّيْتُ عُمْرَهُ بِمَالِيَ مِنْ مَالٍ طَرِيفٍ وَتَالِدِ
وَبِالكَفِّ مِنْ يُمْنَى يَدَيَّ حَيَاتُهُ فَفَارَقَنِي مِنْهَا بَنَانِي وَسَاعِدِي
فَعِشْنَا لَنَا أَيْدٍ ثَلاَثٌ وَإِنَّمَا تُصَافِي الحَيَاةُ بَذْلَهَا بِالتَّحَامُدِ

فالشّاعر يدفع إمكانيّة السّلوّ عن مالك ويقرّ بعبثيّة العزاء فلا قدرة له على النّسيان وإن انقطع البكاء ولا عزاء له في فارس ماجد يحتجّ لشجاعته وبأسه الحربيّ بحجّة تمثيليّة هي تشبيهه بالسّيف الهندوانيّ وتشتدّ الحسرة على فقده وتقوى المرارة لعجزه عن دفع المنيّة فيتمنّى لو استطاع فداءه بماله وبما عزّ وغلا ثمنه. ولكنّ أجود ما في الأبيات الاختيار لفظيّ دقيق يوجّه القول برمّته على نتيجة واحدة قصد إليها الشّاعر قصدا ونعني بذلك لفظة "يمنى" في قوله:

---

[1] ديوان مالك ومتمّم ابني نويرة اليربوعي، تحقيق ابتسام مرهون الصّفّار، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1968، ص89.

وَبَالكَفِّ مِنْ يُمْنَى يَدَيَّ حَيَاتُهُ فَفَارَقَنِي مِنْهَا بَنَانِي وَسَاعِدِي

فقد خصّ كفّه اليمنى لأنّها اليد الّتي يعتمد عليها في العمل والقتال والصّيد.. إنّها قوام الفعل والحركة وهي -إذ يهون على الشّاعر فقدها في سبيل منع المنيّة عن أخيه- تغدو أقلّ أهمّيّة من الفقيد فعليه كان التّعويل وبه كان الفعل والعمل وبذلك تأتي اللّفظة لترفد كلّ الحجاج المعتمد في القصيدة ولتقود المتلقّي إلى غاية قصدها الشّاعر قصدا هي هول المصاب والعجز عن السّلوّ.

وإن كان متمّم بن نويرة قد رثى أخاه احتجّ لعجزه عن السّلوّ والتّأسّي فإنّ لبيد بن ربيعة قد وقف يبكي الدّيار راثيا هو الآخر حياة ولّت وانقضت مصوّرا واقعا لا متخيّلاً حين يصف موكب الظّعن ملتفتا إلى كلّ دقائقه محاولا التقاط كلّ تفاصيل الرّحيل رغم كونها مؤلمة موجعة لا تخلّف في النّفس إلاّ الحسرة والألم. يقول من الكامل[1]:

شَاقَتْكَ ظُعْنُ الحَيِّ حِينَ تَحَمَّلُوا فَتَكَنَّسُوا قُطُناً تَصِرُّ خِيَامُهَا

وما يهمّنا في هذا البيت تحديدا لفظة الصّرير الّتي أتى بها في نهايته متحدّثا عن الخيام وقد حمّلت فوق الإبل كسائر أمتعة القوم. إذ يمكن اعتبارها في نظرنا ذات طاقة حجاجيّة عالية أحسن الشّاعر انتقاءها وأجاد كذلك حين أحلّها ذاك المكان من البيت ومن القصيدة ككلّ إذ بدا الشّاعر وهو يصوّر الدّيار ويستحضر لحظات الرّحيل متحسّرا على ماض ولّى وانقضى متألّما لما يشعر به كلّ إنسان من عجز مطلق أمام قوّة الزّمن متشبّثا مع ذلك بالمكان داعيا بشكل ضمنيّ إلى التّجذّر فيه ونبذ قانون التّرحال الّذي حكم الحياة الجاهليّة وحرم أهلها نعمة الاستقرار وأمن الدّيار ويأتي هذا اللّفظ "تصرّ" موحيا

(1) ديوان لبيد، دار صادر، بيروت، 1966، ص180.

مؤثّـرا. إنّـه تـصوير بليغ للخيام يجعلها تشارك الإنسان الحسرة والتّألّم لمفارقة المكان فهي تـرفض قانـون التّـرحال كما يرفضه الشّاعر بل كما يرفضه كلّ إنسان يتوق إلى الاستقرار ويـرنو إلى السّكينة والأمن وراحة الباب فصريرها شكوى العاجز المكره على أمر لا يملك لـه دفعا. ولذا قال طه حسين متحدّثا عن قول لبيد المذكور)تصرّ خيامها("فيها الشّعر كلّ الشّعر"[1].

هـذه الأمـثلة الـشعريّة شـاهدة علـى أهمـيّة اختيارات الشّاعر اللّفظيّة. تؤكّد أنّ الـشّاعر متى أحسن انتقاء اللّفظ واحلّه محلا مناسبا في البيت وفي القصيدة مثّل ذلك رافدا حقيقـيّا يرفد الحجاج فيؤثّر في المتلقّي ويستميله إلى ما يقصده الشّاعر وما يروم تحقيقه عبر الخطـاب وهـو أمر لم يغفله القدامى إذ تحدّثوا في مناسبات كثيرة عن انتقاء الألفاظ وعدّوا ذلك وجها من وجوه البلاغة. يقول ابن الأثير مثلا متحدّثا عن الصّناعة اللّفظيّة "اعلم أنّه يحـتاج صـاحب هـذه الـصّناعة في تأليفه إلى ثلاثة أشياء الأوّل منها اختيار الألفاظ المفردة وحكـم ذلـك حكـم اللآلئ المبدّدة فإنّها تتخيّر وتنتقى قبل النّظم..."[2] ويبرّر ابن رشيق أهمـيّة انـتقاء الألفـاظ في النّثر والشّعر فيقول "وقال غيره: الألفاظ في الأسماع كالصّور في الأبصار. وقال أبو عبادة البحتري: [الكامل]

وَكَأَنَّهَـــا وَالـــسَّمْعُ مَعْقُـــودٌ بِهَـــا　　　وَجْـهُ الحَبِيبِ بَـدَا لِعَـيْنِ مُحِـبِّهِ"[3]

وفي إطـار اختـيارات اللّفظـيّة لا تفوتـنا الإشـارة أيضا إلى عنايته بصيغ الكلمات عـناية مـن شـأنها أن تحـوّل أبنـية الكلمات إلى رافد إقناعيّ هامّ على أن يلائم بينها وبين الحجج المعتمدة كأن يعتمد صيغ التّفضيل بشكل مكثّف متى مثّلـت حجّة المقارنـة الحجّة

[1] طه حسين، "حديث الأربعاء" ط12، دار المعارف، مصر، 1976، ج1، ص32.
[2] ابن الأثير، "المثل السّائر" القسم الأوّل، ص210.
[3] ابن رشيق، "العمدة" ج1، ص128.

المركزيّة في الخطاب على نحو ما جاء في قول عبد الله بن رواحة[1] من الوافر[2]:

مَتَى مَا تَأْتِ يَثْرِبَ أَوْ تَزُرْهَا ... تَجِدْنَا نَحْنُ أَكْرَمَهَا وُجُودَا
وَأَغْلَظَهَا عَلَى الأَعْدَاءِ رُكْناً ... وَأَلْيَنَهَا لِبَاغِي الخَيْرِ عُودَا
وَأَخْطَبَهَا إِذَا اجْتَمَعُوا لإِمْرٍ ... وَأَقْصَدَهَا وَأَوْفَاهَا عُهُودَا
زَعَمْتُمْ أَنَّمَا نِلْتُمْ مُلُوكاً ... وَنَزْعَمُ أَنَّمَا نِلْنَا عَبِيدَا
وَمَا نَبْغِي مِنَ الأَخْلاَفِ وِتْراً ... وَقَدْ نِلْنَا الْمُسَوَّدَ وَالْمَسُوَدا

أو أن تحضر صيغة الجمع حضورا مكثّفا وبشكل سافر لا لبس فيه لتعضد نوعا من الحجج سنتعرّض إليه يتمثّل في الاحتجاج بمبدأ 'اعتبار الجزء داخلا في الكلّ' أي باعتماد 'الاشتمال' (L'inclusion) وهذا بيّن في قول عمرو بن امرئ القيس[3] متحجّا لرفعة منزلته باعتباره فردا من مجموعة عرفت بالبأس حتّى ذلّت العرب لها فما ينسحب على الكلّ ينسحب على الجزء وهي حجّة كثيرة الشّيوع في الفخر. يقول من المنسرح[4]:

إِنِّي لأُنْمَى إِذَا انْتَمَيْتُ إِلَى ... غُرٍّ كِرَامٍ وَقَوْمُنَا شَرَفُ
بِيضٌ جِعَادٌ كَأَنَّ أَعْيُنَهُمْ ... يَكْحِلُهَا فِي المَلاَحِمِ السَّدَفُ

---

(1) عبد الله بن رواحة بن ثعلبة الأنصاري من الخزرج، أبو محمّد صحابي يعدّ من الأمراء والشّعراء الرّاجزين. كان يكتب في الجاهليّة وشهد العقبة مع السّبعين من الأنصار وكان أحد النّقباء الإثني عشر وشهد بدرا وأحد والخندق والحديبيّة واستخلفه النّبيّ على المدينة في إحدى غزواته وصحبه في عمرة القضاء وله فيها رجز وكان أحد الأمراء في وقعة مؤتة فاستشهد فيها (8هـ).

الزّركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، دت، الجزء الرّابع، ص217.

(2) أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، شرح وتقديم الأستاذ علي عافور، ط2، بيروت، 1992، ص290.

(3) عمرو بن امرئ القيس بن عمرو بن عديّ اللّخمي، من قحطان: من ملوك الدّولة اللّخميّة في الجاهليّة، بالعراق. ملك بعد أبيه امرئ القيس، أو بعد عمّه الحارث واستمرّ نحو أربعين سنة وهو ابن ماريّة الّتي يضرب المثل بقرطيها ت نحو 250 ق هـ.

الزّركلي، الأعلام، الجزء الخامس، ص238.

(4) أبو زيد القرشي: الجمهرة، ص310.

إذا مَشَيْنَا فِي الفَارِسِيِّ كَمَا ... تَمْشِي جِمَالٌ مَصَاعِبٌ قُطُفُ
نَمْشِي إِلَى المَوْتِ مِنْ حَفَائِظِنَا ... مِشْياً ذَرِيعاً وَحُكْمُنَا نَصَفُ[1]

كذلك قول عمرة بن كلثوم في معلّقته من الوافر[2]:

وَقَدْ عَلِمَ القَبَائِلُ مِنْ مَعَدٍّ ... إِذَا قُبَبٌ بِأَبْطَحِهَا بُنِينَا
بِأَنَّا المُطْعِمُونَ إِذَا قَدَرْنَا ... وَأَنَّا المُهْلِكُونَ إِذَا ابْتُلِينَا
وَأَنَّا المَانِعُونَ لِمَا أَرَدْنَا ... وَأَنَّ النَّازِلُونَ بِحَيْثُ شِينَا
وَأَنَّا التَّارِكُونَ إِذَا سَخِطْنَا ... وَأَنَّا الآخِذُونَ إِذَا رَضِينَا
وَأَنَّا العَاصِمُونَ بِكُلِّ كَحْلٍ ... وَأَنَّا البَاذِلُونَ لِمُجْتَدِينَا[3]
وَأَنَّا الطَّالِبُونَ إِذَا انْتَقَمْنَا ... وَأَنَّا الضَّارِبُونَ إِذَا ابْتُلِينَا
وَأَنَّا النَّازِلُونَ بِكُلِّ ثَغْرٍ ... يَخَافُ النَّازِلُونَ بِهِ المَنُونَا
وَنَشْرَبُ إِنْ وَرَدْنَا المَاءَ صَفْواً ... وَيَشْرَبُ غَيْرُنَا كَدَراً وَطِينَا

على أنّ اختيارات الشاعر اللّغويّة لا تنحصر في الألفاظ معجما وصيغا فحسب بل تتعدّى ذلك إلى التراكيب إذ من شأن التّركيب الجيّد الملائم للمعنى أن يستميل المتلقّي ويفعل فيه أو يساعد الحجّة على الفعل فيه فيكون رافدا مهمّا لها. ولا غرابة في ذلك والعلاقة الحجاجيّة لا تبنى إلاّ في التّركيب والألفاظ لا يكتمل شرفها ولا يتأكّد فعلها في

---

(1) الحفائظ: إسم من المحافظة على المحارم. الذّريع: السّريع. النّصف: العدل.

(2) ديوان عمرة بن كلثوم، شرح وتحقيق رحاب عكاوي دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996، ص99-101.

(3) العاصمون: المانعون. كحل: سنة شديدة. المجتدي: الطّالب.

ويروي بدلا منه:

ونحن الحاكمون إذا أطعنا ... ونحن العازمون إذا عصينا

او:

وأنّا العاصمون إذا أطعنا ... وأنّا الغارمون إذا عصينا

النّفوس إلاّ متى انتظمت في تراكيب تناسب مقاصد الشّاعر وتجانس نتائج القول وغاياته إذ الألفاظ لا تفيد حتّى تؤلّف ضربا خاصّا من التّأليف ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التّركيب فلو أنّك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر فعددت كلماته عدّا كيف جاء واتّفق وأبطلت قصده ونظامه الّذي عليه بني وفيه أفرغ المعنى وأجرى وغيّرت ترتيبه الّذي بخصوصيّته أفاد كما أفاد وبنسقه المخصوص أبان المراد نحو أن نقول في "قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل"، "منزل قفا ذكرى من نبك حبيب" أخرجته من كمال البيان إلى مجال الهذيان نعم وأسقطت نسبته من صاحبه وقطعت الرّحم بينه وبين منشئه"[1] والواقع أنّ للجملة في اللّغة العربيّة نظاما خاصّا ترتّب وفقه العناصر ترتيبا معيّنا لتستقيم ويتمّ معناها لكنّها تمتاز كذلك بالمرونة ممّا يمكّن مستعملي هذه اللّغة من تغيير هذا التّرتيب وفق قواعد ضبطها النّحويّون وهي قواعد الوجوب والجواز في التّقديم والتّأخير فإذا ما انتقلنا من النّثر إلى الشّعر تعقّد الأمر لأنّنا لا نجد في البيت الشّعري عناصر أصليّة وأخرى ثانويّة وليس له قانون إسناديّ خاصّ ولا حالات في جواز التّقديم والتّأخير كما في الجملة النّثريّة الّتي تقتضي الإفادة في مستوى المعنى ومراعاة المنطق في مستوى الدّلالة. هذا يعني أنّ ترتيب عناصر الكلام في الشّعر يتمّ على خلاف ما يتمّ عليه ترتيبها في النّثر إذ تتّجه عناية الشّاعر في شعره إلى مقتضيات الأصوات والأشكال البلاغيّة ومقاصد القول الحجاجيّة أساسا. إنّ الشّاعر وهو يقدّم ويؤخّر لا يهتمّ بحالات الجواز والوجوب كما يقرّرها النّحو وهو حين يتخيّر الاعتماد على تركيب الاستثناء أو الشّرط أو الحصر لا يفعل ذلك مكرها ولا يأتيه صدفة واتّفاقا بل يعمد إلى التّركيب المحدّد دون سائر التّراكيب لأنّه يلتمس فيه قدرة على استمالة المتلقّي والفعل فيه فإذا بالبحث في التّراكيب يخرج بنا من فضاء النّحو وقواعده إلى فضاء خاصّ هو فضاء الشّعر بموسيقاه وإيقاعه. والحقيقة أنّ النّماذج الشعريّة المعبّرة عن توظيف جيّد للتّراكيب لغاية حجاجيّة كثيرة متنوّعة نذكر منها قول نافع بن خليفة

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، ص2.

الغنوي[1] من الطّويل[2]:

رِجَـالٌ إِذَا لَـمْ يُقْـبَلِ الحَـقُّ مِـنْهُمُ وَيُعْطَـوْهُ عَـادُوا بِالسُّيُوفِ القَوَاطِعِ

فالبيت مدحيّ دون شكّ فيه احتجاج لقوّة الممدوحين وبأسهم ولكنّها قوّة مقترنة بالحـقّ لا تخـرج عـنه وبأس عند الحاجة لا يتجاوزها إنّها قوّة من يرى الحقّ فلا يقبل منه وبـأس صـاحب الحـقّ فيهضم حقّه. إنّها قوّة السّلاح تعضد قوّة الرّأي والحجّة وهو بأس المظلـوم حـين يـثور علـى ظالمـه ولذا كان التّركيب الشّرطيّ الظّرفي وما احتوى عليه من تـركيب عطفـيّ ملائمـين للمعنـى منسجمين تمام الانسجام مع وجهة البيت الحجاجيّة إذ "يذكر الشّاعر المعنى فلا يدع من الأحوال الّتي تتمّ بها صحّته وتكمل معها جودته شيئا إلاّ أتى به... فإنّما تمّت جودة المعنى بقوله: وتعطوه وإلاّ كان المعنى منقوص الصّحّة"[3].

وكـثيرا ما يعتمد الشّاعر الاستثناء لتوجيه المتلقّي نحو غاية محدّدة يدقّقها ويضبطها نحو قول طرفة من الوافر[4]:

فَـسَقَى بِـلاَدَكِ غَيْـرَ مُفْـسِدِهَا صَـوْبُ الغَمَـامِ وَدِيمَـةٌ تُهَمِّـي

إذ لَمّـا كـان الـدّعاء للـدّيار بالمطر حجّة لتعلّق الشّاعر بها وعلوّ مكانتها عنده فإنّ التّـركيب "غـير مفـسدها" إتمـام للمعنى من جهة بلاغيّة خالصة وهو تدقيق للحجّة وتحديد صـارم لهـا مـن وجهـة حجاجيّة إذ أنّ المطر متى كان غزيرا متّصلا أغرق الدّيار وأفسدها وبذلك نجا طرفة من الوقوع فيما عيب على ذي الرّمّة حين قال من الطّويل[5]:

---

(1) لم نعثر على ترجمة له.

(2) قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص137.

(3) قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص137-138.

(4) ديوان طرفة بن العبد، شرحه وقدّم له مهدي محمّد ناصر الدّين، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 1987، ص79.

(5) ديوان ذي الرّمّة، المكتب الإسلامي للطّباعة والنّشر، ط2، 1964،ص290.

أَلاَ يَا اسْلَمِي يَا دَارَ مَيّ عَلَى البِلَى وَلاَ زَالَ مُنْهَلاً بِجَرْعَائِكِ القَطْرُ

فقد قال أبو الهلال العسكريّ في الصّناعتين (فهذا بالدّعاء عليها أشبه منه بالدّعاء لها لأنّ القطر إذا انهلّ فيها دائما فسدت ومن العجب أنّ الرّمّة كان يستحسن قول الأعرابيّة وقد سألها عن الغيث فقالت غيثا ما شئنا)[1].

والتّركيب ذاته يعتمده حسّان بن ثابت في قوله من الخفيف[2]:

لَمْ تَفُقْهَا شَمْسُ النَّهَارِ بِشَيْءٍ غَيْرَ أَنَّ الشَّبَابَ لَيْسَ يَدُومُ

فجمال المحبوبة كما سنرى فيما سيأتي من البحث حجّة من الحجج الّتي يقدّمها الشّاعر احتجاجا للحبّ وصدق العاطفة ولكنّ هذا الجمال مفهوم لا يخلو من غموض ونسبيّة فيجتهد الشّاعر العاشق في إثباته ويحرص كلّ الحرص على الاستدلال عليه ومن الحجج الشّائعة في هذا المجال حجّة تمثيليّة تقوم على تقريب جمالها من جمال البدر أو الشّمس كما هو الحال في هذا البيت فتغدو العلاقة بين المرأة والشّمس علاقة شبه تنزع نحو التّماثل والتّماهي ولكن حرصا على منطقيّة الحجّة وحفاظا على طاقتها الإقناعيّة رفدها الشّاعر بتركيب استدراك "غير أنّ الشّباب ليس يدوم" به حصر الفرق الوحيد بين الحبيبة والشّمس في أنّ جمال الأولى إلى زوال وجمال الثّانية خالد لا يزول. ولعلّه في ذلك يدعو المرأة ضمنيّا إلى عدم اغترار بالزّائل والالتفات إلى الثّابت من الأحاسيس والدّائم من المشاعر أي إلى حبّه الصّادق الخالد.

وقد يعمد الشّاعر إلى قلب التّركيب أي إلى تقديم وتأخير من دون ضرورة نحويّة فيكون التّصرّف في التّكريب عندها أي في ترتيب العناصر رافدا من روافد الإقناع وتقنيّة

---

(1) أبو هلال العسكري، الصّناعتين، ص390.

(2) ديوان حسّان بن ثابت، شرحه وكتب هوامشه وقدّم له الأستاذ عبد الله مهنّا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 1994، ص223.

من تقنيّات الاستمالة والتّأثير على نحو قول أبي صخر الهذلي[1] من البسيط[2]:

وَتِلْــكَ هَــيْكَلَةٌ خَــوْدٌ مُبَــتَّلَةٌ	صَفْراءُ رَعْبَلَةٌ فِي مَنْصَبٍ سَنِمِ[3]
عَــذْبٌ مُقَــبَّلُهَا جَــدْلٌ مُخَلْخَلُهَــا	كَالدِّعْصِ أسْفَلُهَا مَخْصُورَةُ القَدَمِ[4]
سُــودٌ ذَوَائِــبُهَا بِــيضٌ تَــرَائِبُهَا	مَحْضٌ ضَرَائِبُهَا صِيغَتْ عَلَى الكَرَمِ
عَـبْلٌ مُقَــيَّدُهَا حَــالٍ مُقَلَّــدُهَا	بَـضٌّ مُجَـرَّدُهَا لَفَّـاءُ فِـي عَمَــمِ[5]
سَــمْحٌ خَلاَئِقُهَــا دُرْمٌ مَــرَافِقُهَا	يَـرْوَى مُعَانِقُهَـا مِـنْ بَـارِدِ الـشَّبِمِ[6]
كَــأَنَّ مُعْــتَقَةٌ فِــي الــدَّنِّ مُغْلَقَــةٌ	صَــهْبَاءَ مُــصَفَقَةٌ مِــنْ رَايِــعٍ رَذِمِ[7]

فهـو يتغزّل بالمرأة معدّدا محاسنها مبرزا مواطن الفتنة فيها محتجّا بكلّ ذلك لمكانتها عـنده وفعلـها فيه. لذا عمد في أبيات كثيرة إلى تقديم الخبر وتأخير المبتدأ من غير ضرورة نحويّة فقدّم بذلك الصّفة على الموصوف لإبراز المحاسن وإجلاء مواطن الفتنة كما ذكرنا إذ بـين القـول: 'ذوائـبها سـود' و'سود ذوائبها' فارق فنّيّ إذ التّالي أقوى من الأوّل فعلا وأشدّ

---

[1] ابو صخر الهذلي: عبد الله بن سلمة السّهمي من بني مدركة: شاعر من الفصحاء كان في العصر الأمويّ مواليا لبني مـروان متعصّبا لهم وله في عبد الملك وأخيه عبد العزيز مدائح. وكان قد حبسه عبد الله بن الزّبير عاما وأطلقه بشفاعة رجال من قريش. وهو صاحب الأبيات المشهورة الّتي أوّلها:

عجـبت لـسعي الدّهـر بـيني وبيـنها فلمّـا انقـضى مـا بيننـا سـكن الدّهـر

(ت نحو 80هـ)

(الزّركلي: 'الأعلام'، ج4، ص223).

[2] قدامة بن جعفر، 'نقد الشّعر'، ص47.

[3] الخود: الحسنة الخلق الشّابّة. المبتلّة من النّساء: الحسنة الخلق.

[4] الدّعص: كثيب الرّمل المجتمع. مخصورة القدم: قدمها تمسّ الأرض من مقدمها وعقبها.

[5] عبل: ضخم. والمقيد: موضع الخلخال من المرأة. البضّ: الجسد الرّقيق الجلد الممتلئ.

[6] درم مرافقها: مستوية مرافقها. ماء شبم: أي بارد.

[7] صفق الشّراب: حوّله من إناء إلى إناء ليصفو. رذم الإناء: امتلأ وسال ما فيه فهو رذم.

أثرا لبروز الصّفة فيه فضلا عن التّوقيع الدّاخلي الّذي أحدثه اعتماد التّركيب ذاته في أبيات متتالية في القصيدة.

والحديث عن التّركيب في الشّعر يقودنا حتما إلى الخوض في مسألة التّراكيب الحكميّة أي التّراكيب الّتي تحضن الحكمة وهي -كما هو متداول معروف- ملخّص تجربة إنسانيّة تنحو منحى أخلاقيّا وترمي إلى الإصلاح والتّقويم أو على الأقلّ إلى الإفادة بالتّجربة المتّفق عليها كونيّا.

والحكمة في الشّعر القديم كثيرة شائعة توجد في النّتفة كما في القطعة أو القصيدة وهي إلى ذلك رافد مهمّ في العمليّة الحجاجيّة لما تضطلع به الحكمة من وظيفة تبريريّة للآراء والمواقف والأحكام. والتّراكيب الحكميّة متنوّعة فقد تأتي الحكمة في التّركيب الإسميّ الّذي عادة ما يكون مقترنا بأداة من أدوات النّفي من ذلك قول أبي قيس بن الأسلت الأنصاري[1] من السّريع[2]:

لَـيْسَ قَطـاً مِـثْلَ قُطَـيٍّ وَلاَ الـ ... مَرْعِـيُّ فِـي الأَقْـوَامِ كَالرَّاعِـي

أو قول عنترة من الطّويل[3]:

وَلاَ مَـالَ إِلاَّ مَـا أَفَـادَكَ نَـيْلُهُ ... ثَـنَاءً وَلاَ مَـالَ لِمَـنْ لاَ لَـهُ مَجْـدُ

وَلا عَـاشَ إِلاَّ مَـنْ يُـصَاحِبُ فِتْـيَةً ... غَطَارِيفَ لاَ يَعْنِيهُمُ النَّحْسُ وَالسَّعْدُ

(1) الأسلت: لقب غلب عليه واسمه عامر بن جشم بن وائل بن زيد بن قيس بن عمارة بن مرّة بن مالك بن الأوس بن حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر. وهو شاعر من شعراء الجاهليّة وكانت الأوس قد أسندت إليه حربها وجعلته رئيسا عليها فكفى وساد وأسلم ابنه عقبة بن أبي قيس واستشهد يوم القادسيّة.
(الأغاني، تحقيق عبد السّتار احمد فرّاج، دار الثقافة بيروت، 1959-1964، المجلّد السّابع عشر، ص67).

(2) الضّبي، المفضّليّات، ص285.

(3) الدّيوان، ص126.

وكذلك قول المجنون من الطّويل[1]:

وَلاَ خَيْرَ فِي الدُّنْيَا إِذَا أَنْتَ لَمْ تَزُرْ   حَبِيباً وَلَمْ يَطْرَبْ إِلَيْكَ حَبِيبُ

وقد تأتي الحكمة في تركيب إسميّ مسبوق بأداة تأكيد من ذلك قول عبدة بن الطّيب[2] من الكامل[3]:

إِنَّ الحَوَادِثَ يَخْتَرِمْنَ وَإِنَّمَا   عُمْرُ الفَتَى فِي أَهْلِهِ مُسْتَوْدَعُ

أو قول عبيد بن الأبرص[4] من الكامل[5]:

إِنَّ الحَوَادِثَ قَدْ يَجِيءُ بِهَا الغَدُ   وَالصُّبْحُ وَالإِمْسَاءُ مِنْهَا مَوْعِدُ

وقد تسبق بأداة قسم على نحو قول طرفة من الطّويل[6]:

لَعَمْرِي لَمَوْتٌ لاَ عُقُوبَةَ بَعْدَهُ   لِذِي البَثِّ أَشْفَى مِنْ هَوىً لاَ يُزَايله

---

(1) الدّيوان، ص40.

(2) عبدة الطّبيب والطّبيب اسمه يزيد بن عمرو بن وعلة بن أنس بن عبد الله بن عبد تيم بن جشم بن عبد شمس ويقال عبشمس بن سعد بن زيد مناة بن تميم... وعبدة شاعر مجيد ليس بالمكثر وهو مخضرم أدرك الجاهليّة والإسلام فأسلم وكان في جيش النّعمان بن المقرّن الّذين حاربوا معه الفرس بالمدائن.
(الأغاني، المجلّد الواحد والعشرون، ص28).

(3) الضّبّي، المفضّليات، ص138.

(4) هو عبيد بن الأبرص بن عوف بن جشم بن عامر بن مالك بن الحارث بن سعد بن ثعلبة بن دودان بن أسد وكان عبيد شاعرا جاهليّا قديما من المعمّرين وشهد مقتل حجر أبي امرئ القيس... وقتله النّعمان بن المنذر يوم بؤسه.
ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ص143-145.

(5) ديوان عبيد بن الأبرص، ط دار صادر، بيروت، دت، ص58.

(6) الديوان، ص64.

أو قول الشّنفرى من الطّويل أيضا[1]:

لَعَمْرُكَ مَا بِالأَرْضِ ضِيقٌ عَلَى امْرِئٍ سَرَى رَاغِباً أو رَاهِباً وَهْوَ يَعْقِلُ

وقد تأتي الحكمة تركيبا إسميًا دون تأكيد من قبل قول علقمة الفحل من البسيط[2]:

وَالحَمْدُ لاَ يُشْتَرَى إلاَّ لَهُ ثَمَنٌ مِمَّا يَضِنُّ بِهِ الأَقْوَامُ مَعْلُومُ
وَالجُودُ نَافِيَةٌ لِلْمَالِ مَهْلَكَةٌ وَالبُخْلُ بَاقٍ لِلأَهْلِيهِ وَمَذْمُومُ
وَالمَالُ صُوفُ قَرَارٍ يَلْعَبُونَ بِهِ عَلَى نِقَادَتِهِ وَافٍ وَمَجْلُومُ
وَمُطْعَمُ الغُنْمِ يَوْمَ الغُنْمِ مُطْعَمُهُ أَنَّى تَوَجَّهَ وَالمَحْرُومُ مَحْرُومُ
وَالجَهْلُ ذُو عرضٍ لاَ يُسْتَرَادُ لَهُ وَالحِلْمُ آوِنَةً فِي النَّاسِ مَعْدُومُ

فالتّركيب اسمي -كما نرى- يساعد على إخراج المعاني الحكميّة في قالب تقريريّ فتأتي في شكل قاعدة عامّة أو قانون عامّ ومن ثمّ تخرج من مجال التّجربة الفرديّة الضّيّقة إلى مجال أرحب هو المجال الإنساني. وقد تأتي الحكمة في تركيب شرطيّ على نحو ما جاء في زهير بن أبي سلمى إذ يقول من الطّويل[3]:

وَمَنْ لَمْ يُصَانِعْ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ يُضَرَّسْ بِأَنْيَابٍ وَيُوطَأْ بِمَنْسِمِ
وَمَنْ يَجْعَلِ المَعْرُوفَ مِنْ دُوْنِ عِرْضِهِ يَفِرْهُ وَمَنْ لاَ يَتَّقِ الشَّتْمَ يُشْتَمِ

---

(1) الدّيوان، جمعه وحقّقه وشرحه الدّكتور إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1991، ص59.

(2) ديوان علقمة الفحل، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه الدّكتور حنّا نصر الحتّي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص44-47.

(3) ديوان زهير بن أبي سلمى، شرحه وضبطه وقدّم له: علي فاعور، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1988، ص110-111.

وَمَـنْ يَـكُ ذَا فَـضْلٍ فَيَـبْخَلْ بِفَضْلِهِ عَلَـى قَـوْمِهِ يُـسْتَغْنَ عَـنْهُ وَيُـذْمَمِ
وَمَـنْ يُـوفِ لاَ يُـذْمَمْ وَمَنْ يُهْدَ قَلْبُهُ إِلَـى مُطْمَـئِنِّ البِـرِّ لاَ يَـتَجَمْجَمِ
وَمَـنْ هَـابَ أَسْـبَابَ المَـنَايَا يَنَلْـنَهُ وَإِنْ يَـرْقَ أَسْـبَابَ الـسَّمَاءِ بِـسُلَّمِ
وَمَنْ يَجْعَلِ المَعْرُوفَ فِي غَيْرِ أَهْلِهِ يَكُـنْ حَمْـدُهُ ذَمّـاً عَلَـيْهِ وَيَـنْدَمِ
وَمَـنْ يَعْـصِ أَطْـرَافَ الـزِّجَاجِ فَإِنَّـهُ يُطِـيعُ العَوَالِـي رُكِّـبَتْ كُـلَّ لَهْـذَمِ
وَمَـنْ لَـمْ يَـذُدْ عَـنْ حَوْضِهِ بِسِلاَحِهِ يُهَـدَّمْ وَمَـنْ لاَ يَظْلِـمِ الـنَّاسَ يُظْلَـمِ
وَمَنْ يَغْتَرِبْ يَحْسَبْ عَدُوّاً صَدِيقَهُ وَمَـنْ لَـمْ يُكَـرِّمْ نَفْـسَهُ لَـمْ يُكَـرَّمِ

كذلك قول جرير من الوافر[1]:

إِذَا جَهِـلَ اللَّئِـيمُ وَلَـمْ يُقَـدِّرْ لِـبَعْضِ الأَمْـرِ أَوْشَـكَ أَنْ يُـصَابَا

أو قول عبيد بن الأبرص من مجزوء البسيط[2]:

مَـنْ يَـسْأَلِ الـنَّاسَ يَحْـرِمُوهُ وَسَـائِلُ اللهِ لاَ يَخِـيبُ

فتركيب الشّرط كما نلاحظ يساعد على تقييد المعنى بفضل طبيعة العلاقة التّلازميّة بين جزئيه ممّا يخرج الحكمة مستحكمة كالقاعدة الثّابتة والقانون السّرمدي وأمّا عن قولنا إنّها رافد هامّ للعمليّة الحجاجيّة فلأنّ الحكم متى جاءت في أعطاف القصيدة أو القطعة كانت بمثابة الدّعائم والرّكائز الّتي تعجّل بتبليغ المعاني وإيصالها إلى المتلقّي لأنّها تغنيه عن البحث والسّعي وراء دقائق المعاني ولطائفها وذلك يعود أساسا إلى طبيعة الحكم باعتبارها معاني مشتركة أمّا إذا جاءت الحكمة خاتمة للقصيدة أو القطعة فإنّها

[1] ديوان جرير، دار صادر، بيروت، دت، ص56.
[2] الدّيوان، ص26.

تكـون بمـثابة ملحة الختام والعبرة المراد تأكيدها أي تتضمّن حجاجيّا نتيجة الخطاب المراد بلوغها.

وغـير بعـيد عـن هـذا تأتي الصّيغ المثليّة لتضطلع كما سنرى في الباب القادم من البحث بـدور حجاجيّ هامّ فهي صيغ تلمّح إلى حادثة قديمة استقرّت في الذّاكرة لوصف حالـة راهـنة شـبيهة في ظـروفها بـتلك الماضـية ولذلك فإنّ المتلقّي إذا ما وقف على مثل احـتاج إلى الـرّجوع إلى الحادثـة الأصـليّة ليفهمه ويتبيّن وجه توظيفه ولذلك أيضا تنتمي الصّيغ كما سنتبيّن في الباب ذاته (أي الثّاني من هذا الجزء) إلى صنف عامّ جامع للحجج المؤسّسة لبنية الواقع فلا حاجة بنا إلى تفصيل القول فيها لأنّ مشغلنا في هذا الباب يتجاوز الحجـج والعلاقـات إلى أفـانين القـول العامّـة ومخـتلف الأساليب الّتي ترفد تلك الحجج وتدعّم الطّاقة الإقناعيّة الكامنة في تلك العلاقات.

لـذا يحـسن الاهـتمام بـضرب آخـر مـن التّراكيب وهو جملة "التّعابير الجاهزة" الّتي تـشكّل هـي أيـضا جـزءا مـن الذّاكرة الجماعيّة والثّقافيّة المشتركة على أنّ الفرق بين هذه الـتّعابير الجاهزة والأمثال أنّها لا تعود إلى مصدر محدّد أو حادثة معيّنة بل إنّها تعابير تواتر استعمالها فغدت معروفة مفهومة من قبل عبارة "قيل وقال" تعبيرا عن كلام النّاس ولغوهم و"حـذو الـنّعل بالـنّعل" دلالة على القرب وعبارة "حرق النّاب" دلالة على الغضب أو "عضّ الأصـابع" تعبيرا عـن الـنّدم وغيرهـا كـثير والـسّؤال: ما قيمة هذه التّعابير على المستوى الحجاجـي؟ كـيف لهـا أن تنـضاف إلى الحجج فتدعم طاقة القول الحجاجيّة وتثبّت قدرته الإقناعـيّة؟ إنّها تعابير توظّف ما تقوم عليه أصلا وما به تتحدّد ماهيّتها أي "المشترك" إذ من شـأن الاسـتناد إلى المتواتـر المـشهور والمتداول المعـروف أن يساهم في عمليّة الإقناع وأن يـدعم عملـيّة الحجـاج فـأن تحـدّث قـوما بمـا يعرفون وتخاطبهم بما يفهمون يسهّل عمليّة الإفهام في مرحلة أولى ويذلّل صعوبة الإقناع في مرحلة ثانية.

وفي التّـراكيب دائمـا نقـف علـى تـراكيب جـزئيّة أو جمـل تامّـة يأخذها الشّاعر الإسـلاميّ مـن القـرآن أو الحديث فيضمّن كلامه هذه التّعابير الخاصّة من غير أن يصرّح بأنّهـا مـن القـرآن أو الحـديث وغايته من ذلك أن يستعير من قوّتها قوّة وأن يكشف عن

مهارته في إحكام الصّلة بين كلامه والكلام الّذي استعاره وأتى به، فما درسه البلاغيّون في باب "الاقتباس" وعدّوه من مظاهر البلاغة ومن دلائل القدرة ومغارس الشّعريّة يمكن بيسر التّفطّن إلى وظيفته الحجاجيّة. فأن يستند الشّاعر إلى كلام "مقدّس" في خطاب "مدنّس" يضفي على الثّاني شيئا من قداسة الأوّل ويمنحه بعض قوّته، ولا نعني في هذا الموضع أن يستند الشّاعر إلى حجّة نقليّة بل أن يأتي بمجرّد التّركيب من القرآن أو الحديث ويدخله في كلامه على نحو محكم دقيق فيلوّن ذاك التّركيب ما حوله ويشيع فيه من القوّة ما يرفد طاقة برمّته ويوجّه المتلقّي إلى غايته وقد يخضع الشّاعر الآية المقتبسة أو الحديث المأخوذ إلى شيء من التّغيير ليجعل المقتبس منصهرا تمام الانصهار في نسيج الشّعر ملائما كلّ الملائمة لبنيته الصّوتيّة حتّى يكون الفعل تامّا والتّأثير المرجوّ حاصلا. والواقع أنّ القدامى قد تفطّنوا إلى أهمّيّة الاقتباس وعدّوه كما رأينا من أسباب البلاغة بل أشاروا في بعض المناسبات إلى ما تضفيه الآية المقتبسة أو الحديث النّبويّ على الكلام من سحر وقوّة فقال ابن الأثير متحدثا عن وقع الكلام القائم على الاقتباس "ولا شبهة فيما يصير للكلام بذلك من الفخامة والجزالة والرّونق"[1] فقد اقتبس نهار بن توسعة[2] قول الله تعالى "إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم" في قوله من الوافر[3]:

أَبِي الإِسْلاَمُ لاَ أَبَ لِي سِوَاهُ ... إِذَا هَتَفُوا بِبَكْرٍ أَوْ تَمِيمِ

---

(1) ابن الأثير، المثل السّائر، ص71.

(2) هو نهار بن توسعة بن أبي عتبان من بكر بن وائل من بني حنتم وكان أشعر بكر بن وائل... وكان هجا قتيبة بن مسلم فقال:

أَقُتَيْبَ قَدْ قُلْنَا غَدَاةَ لَقِيتَنَا ... بَدَلٌ لَعَمْرُكَ مِنْ يَزِيدٍ أَعْوَرُ

فبلغ ذلك وغيره من هجائه قتيبة فطلبه فهرب وأتى أمّ قتيبة فأخذ منها كتابا إليه في الرّضا عنه وترك مؤاخذته بما كان منه فرضي عنه فقال له نهار إنّ نفسي لا تسكن ولا تطيب حتّى تأمر بشيء فإنّي أعلم أنّك إذا اتّخذت عندي معروفا لم تكدّره فأعطاه.

ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص342-343.

(3) م.ن، ص342.

دَعِـــيُّ القَـــوْمِ يَنْـــصُرُ مُدَّعِـــيهِ فَـيُلْحِقهُ بِـذِي النَّـسَبِ الـصَّمِيمِ
وَمَـا كَـرَمٌ وَلَـوْ شَـرُفَتْ جُـدُودٌ وَلَكِـــنَّ التَّقِـــيَّ هُـــوَ الكَـــرِيمُ

وقد أخضع الشّاعر الآية المقتبسة إلى شيء من التّغيير جعلها تنصهر تمام الانصهار في نسيج النّصّ وقد استمدّت الأبيات من هذه الآية قوّة وألقا واستقت منها الحجج المقدّمة طاقة إقناعيّة مضافة فهو يحتجّ لتهافت دعوة بعض الأحزاب أو الفرق القائمة على العصبيّة القبليّة بحجّة أساسيّة هي الانتماء إلى الإسلام وما يقتضيه من إيمان بمبادئه لا سيّما مبدأ المساواة بين المسلمين ولكنه يستدعي الآية المذكورة ليدعّم الحجّة المذكورة أو ليدعّم طاقتها الحجاجيّة فيثبت للجميع أنّ النّاس إنّما يتفاضلون بالتّقوى لا بالانتماء القبلي.

ب - مستوى البلاغة :

نعني في هذا المستوى بكلّ أساليب الكلام الّتي جمعها العرب تحت باب البلاغة أي تلك الأساليب الّتي تمكّن من تأدية المعنى واضحا فصيحا مع مراعاة الإيجاز إذ البلاغة عند العرب "قليل يفهم وكثير لا يسأم"[1] وهي أيضا إجاعة اللّفظ وإشباع المعنى[2] أي إصابة المعنى وحسن الإيجاز[3] وعموما فالبلاغة عند العرب "الإيجاز من غير عجز والإطناب من غير خطل"[4] ولن نهتمّ في هذا المبحث باستعراض الأساليب البلاغيّة الّتي يعتمدها الشّعراء وجمع النّماذج الشّعريّة في ذلك فذاك مشغل بلاغيّ صرف لا يهمّنا بالأساس وإنّما يشغلنا تحديدا إشكال أدقّ وأخفى إنّه علاقة مختلف الأساليب البلاغيّة بحجاجيّة الخطاب؟ هل بإمكان المجاز والجناس والطّباق والتّوريّة وما إلى ذلك من وجوه

(1) ابن رشيق، العمدة، ج1، ص252.
(2) ابن رشيق، العمدة، ج1، ص242.
(3) ابن رشيق، العمدة، ج1، ص242.
(4) ابن رشيق، العمدة، ج1، ص242.

البلاغة أن تدعم طاقة القول الحجاجيّة وأن تثبّت قدرته الإقناعيّة فتعدّ عندها من وسائل التّأثير والاستمالة؟

لا شكّ في أنّ علاقة البلاغة بالحجاج إشكال مثير ومعقّد اهتمّ به القدامى قبل المحدثين ونعني بالقدامى تحديدا فلاسفة اليونان لا سيّما أرسطو وأعاد المحدثون طرح الإشكال مستندين إلى ما وصلهم من أفكار وآراء متفقين تقريبا حول فكرة أنّ القدامى لم يخطئوا حين جمعوا في مجموع واحد بين البلاغة والعناصر العقليّة للحجاج بمكوّناته الوجدانيّة والجماليّة. لا مفرّ من البلاغة لأيّ حجاج دون أن يؤدّي ذلك حتما إلى التّحريض[1] فأهميّة الوسائل البلاغيّة تكمن فيما توفّره للقول من جماليّة قادرة على تحريك وجدان المتلقّي والفعل فيه فإذا انضافت تلك الجماليّة إلى حجج متنوّعة وعلاقات حجاجيّة تربط بدقّة أجزاء الكلام وتصل بين أقسامه أمكن للمتكلّم تحقيق غايته من الخطاب أي قيادة المتلقّي إلى فكرة ما أو رأي معيّن ومن ثمّة توجيه سلوكه الوجهة الّتي يريدها له أي أنّ الحجاج لا غنى له عن الجمال فالجمال يرفد العمليّة الإقناعيّة وييسّر على المتكلّم ما يرومه من نفاذ إلى عوالم المتلقّي الفكريّة والشّعوريّة والفعل فيها إذ ليست البلاغة كما يقول العسكري إلاّ ما به يعطف القلوب النّافرة ويؤنس القلوب المستوحشة وتلين به العريكة الأبيّة المستعصية ويبلغ به الحاجة وتقام به الحجّة فتخلص نفسك من الغيب ويلزم صاحبك الذّنب من غير أن تهيجه وتقلقه وتستدعي غضبه وتستثير حفيظته[2] بل قرن القدامى الإقناع بالجمال وأكّدوا أنّ الشّعر لا يحبّب إلى النّفوس بالنّظر والمحاجّة ولا يحلّى في الصّدور بالجدال والمقايسة وإنّما يعطفها عليه القبول والطّلاوة ويقرّبه منها الرّونق والحلاوة وقد يكون الشّيء متقنا محكما ولا يكون حلوا مقبولا ويكون جيّدا وثيقا وإن لم يكن لطيفا رشيقا[3] والواقع أنّ حاجة الحجاج في الشّعر القديم إلى البلاغة متأكّدة إذ تعود أساسا إلى طبيعته المتميّزة فهو خطاب شفويّ ينبغي أن يفعل في المتلقّي –كما

---

[1] أوليفيي روبول، "هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟"، ترجمة محمّد العمري، ص89.

[2] أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، ص51.

[3] القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص100.

ذكـرنا سابقا- وهو ينتهي ويتلاشى أي أنّه يستهلك آنيّا ويفعل في المتلقّي فعلا مباشرا لذا وجـب علـى الشّاعر تماما كالخطيب أن يقاوم عدوّين خطيرين يهدّدان كلّ خطاب شفويّ همـا الغفلـة والنّسيان وهـو أمـر أكّده "أوليفيي روبول" في قوله: "إنّ النّصّ المكتوب شيء حاضر أمامنا يمكننا أن نعيد قراءته وتحليله حسب ما نريد الأمر الّذي يتيح نقده لكن هذه الإمكانـيّات تـنعدم مع الكلام الشّفوي فالرّسالة حدث يواكب اختفاؤه عمليّة إنتاجه فما لا نـسمعه أو نحـتفظ بـه يـضيع إلى الأبـد فعلى الخطيب إذن أن يقاوم عدوّين قاتلين هما عـدم الانتـباه والنّـسيان ولـيس في وسـعه تحقـيق ذلك إلاّ عن طريق إجراءات بلاغيّة أمّا المـستمع فهـو لا يملـك إمكانـات الـنّقد إذ عليه أن يتابع الخطاب ولكنّه يستطيع من جهة أخـرى أن يتحـرّر باللّجـوء إلى عـدم الانتـباه وعلـيه يصعب تصوّر كيف يستطيع حجاج شـفويّ الاسـتغناء عن البلاغة"[1] ويضيف قائلا "وهذا ما تؤكّده الثّقافات المدعوّة بثقافات شـفويّة صـحيح أنّها تحتجّ وتعلّم ولكن بواسطة التّكرار والتّجنيس والاستعارة والتّمثيل والألغاز إلخ..."[2].

فالوسائل البلاغيّة الّتي تحفل بها أشعار القدامى تمثّل كلّها عاملا مهمّا يرفد عمليّة الحجـاج وينمّـي قـدرة الـشّاعر علـى الإقـناع وإن كـنّا سـنتبيّن أنّ التّـشبيه والاسـتعارة باعتـبارهما وجهين بلاغيّين يشكّلان نوعا من الحجج المؤسّسة لبنية الواقع. ولكنّنا نضيف في هـذا الإطـار أنّ الاسـتعارة وإن لم تكـن حجاجـيّة أي لم تكـن حجّـة يأتي بها الشّاعر احـتجاجا لفكـرة أو موقـف فإنّهـا تظـلّ مـع كـونها زينة للكلام وتوشية للقول فاعلة في المتلقّي فما ذهب إليه لوقرن من مقابلة بين الاستعارة الحجاجيّة والاستعارة غير الحجاجيّة أو الـشّعريّة الخالـصة عبّـر عـنها بقـوله "وهكـذا نجـد في مقابـل الغاية الجماليّة للاستعارة الـشّعريّة مطمحـا إقناعـيّا للاسـتعارة الحجاجـيّة"[3] تـبدو جائزة ما لم نعدّ لها بإقرار أمرين

---

(1) أوليفيي روبول، "هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟"، ترجمة محمّد العمري، "علامات"، ص79-80.

(2) أوليفيي روبول، "هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟"، ترجمة محمّد العمري، "علامات"، ص79-80.

(3) ميشال لوقرن (Michel Le Guern)، "الاستعارة والحجاج"، ترجمة د. طاهر عزيز، مجلّة "المناظرة"، العدد4، ماي 1991، ص89.

أحدهما قدرة الاستعارة الشّعريّة على الفعل بجمالها والتّأثير في المتلقّي بسحرها وثانيهما أنّ هذا التّفريق لا يعني أنّ كلّ استعارة حجاجيّة عارية بطبيعتها من كلّ قيمة جماليّة وهما أمران يمكن التثبّت منها بيسر بمعاودة النّظر في كلّ النّماذج الشّعريّة الّتي حلّلناها والّتي سنحلّلها في غضون هذا البحث ولنا في النّصوص النّقديّة العربيّة ما يؤكّد أيضا اقتران الجمال بالإقناع واستحالة الفصل بينهما فالمعنى يكون مقنعا ولكنه يحتاج إلى جمال يوشّيه ويحفظ له رونقه ويدعم فعله والمعنى يكون جميلا فتزداد قدرته على الفعل في المتلقّي متى كان مقنعا وهو ما ذهب إليه المرزباني في نصّ نقديّ هامّ لذا سنورده كاملا إذ يقول "والمبتدئ بالإحسان فيه (يقصد معنى شعريّا) امرؤ القيس فإنّه بحذقه وحسن طبعه وجودة قريحته كره أن يقول إنّ الهمّ في حبّه يخفّف عنه في نهاره ويزيد في ليله فجعل الّليل والنّهار سواء عليه في قلقه وهمّه وجزعه وغمّه فقال:

ألاَ أيُّهَا الَّيْلُ الطَّويلُ ألا انْجَلِ بِصُبْحٍ وَمَا الإِصْبَاحُ فيكَ بأمثلِ

فأحسن في هذا المعنى الّذي ذهب إليه وإن كانت العادة غيره والصّورة لا توجبه فصبّ الله على امرئ القيس بعده شاعرا أراه استحالة معناه في المعقول وأنّ الصّورة تدفعه والقياس لا يوجبه والعادة غير جارية به حتّى لو كان الرّادّ عليه من حذّاق المتكلّمين ما بلغ في كثير نثره ما أتى في قليل نظمه وهو أبو نفر الطّرمّاح بن حكيم الطّائي فإنّه ابتدأ قصيدته فقال:

ألاَ أيُّهَا الّليْلُ الطَّويلُ ألاَ اصْبحِ بِبَمٍّ وَمَا الإصباحُ فيك بأرْوحِ

ويروى ألا أيّها الّليل الّذي طال أصبحْ فأتى بلفظ امرئ القيس ومعناه ثمّ عطف محتجّا مستدركا فقال:

بَلَى إنَّ لِلْعَيْنَيْنِ في الصُّبْحِ رَاحَةً لِطَرْحِهِمَا طَرْفَيْهِمَا كُلَّ مَطْرَحِ

فأحسن في قوله وأجمل وأتى بحقّ لا يدفع وبيّن عن الفرق بين ليله ونهاره"[1] إنّ هذين الشّاهدين الشّعريّين اللّذين ذكرهما المرزباني يكفيان فعلا للتّدليل على ما ذهبنا إليه من حاجة المحتجّ إلى الجمال ومن حاجة الجمال إلى قوّة الإقناع فقول امرئ القيس جميل مؤثّر ولكن قول الطّرماح زاد على الجمال قوّة الإقناع حين بيّن الفرق بين الليل والنّهار فإذا دقّقنا النّظر في القولين: ألفينا أنّهما يقدّمان حجّة للأمر ذاته هو شدّة القلق وتأزّم الحال فالهمّ أضحى ملازما للشّاعر ليله ونهاره فليس أحدهما عند امرئ القيس – فيما ابتلي به- خيرا من الآخر ولكنّ الطّرمّاح أضاف إلى هذه الحجّة ما يعدّلها ويقطع الطّريق أمام الطّاعن المشكّك فيها حين بيّن أنّ الفرق بين ليله ونهاره ينحصر فيما يتيحه الثّاني للعين من راحة حين يجول المهموم بناظريه فيما حوله وفيما عدا ذلك فالهمّ واحد والحزن حاضر في ظلمة الأوّل كما في ضياء الثّاني وبذلك تمّ للقول جمال ولطف إقناع ففضّل على قول امرئ القيس وقدّم عليه.

ولا يفوتنا أن نشير إلى ملاحظة هامّة تتعلّق بالإيجاز وأهمّيّته الّتي أكّدها القدامى ووقفوا عندها إلى حدّ جعلهم يحصرون البلاغة فيه دون سواه فالإيجاز هامّ من زاوية تعنى بالحجاج لأنّه يشكّل سلاحا نواجه به العدوّين القاتلين اللّذين حدّثنا عنهما روبول أي النّسيان وعدم الانتباه فالتّطويل في الوصف والتّصوير والإسهاب في الشّرح والتّعليل ينتهيان بالمتلقّي إلى الملل فتضعف قدرته على الانتباه ولا يحتفظ من القول إلاّ بأقله وحتّى هذا القليل معرّض إلى النّسيان لبعده عن الإيجاز فالإيجاز وسيلة تأثير واستمالة في إنتاج شفويّ معرّض للتّلاشي والنّسيان وهو أمر تفطّن إليه القدامى إذ ورد في العمدة لإبن رشيق "وقال بعض العلماء يحتاج الشّاعر إلى القطع حاجته إلى الطّوال بل هو عند المحاضرات والمنازعات والتّمثّل والملح أحوج إليها منه إلى الطّوال"[2] فالقصير الموجز أنفذ إلى الأسماع وأحسن موقعا في القلوب والأذهان فضلا عن كونه سريع الانتشار يسير

---

(1) المرزباني، الموشّح، ص34-35.

(2) ابن رشيق، العمدة، ج1، ص186.

الشّيوع والتّواتر إذ قيل لأحدهم إنّك تقصّر أشعارك فقال لأنّ القصار أولج في المسامع وأجول في المحافل وقال مرّة أخرى يكفيك من الشّعر غرّة لا ثخة وسبّة فاضحة[1] وقيل للفرزدق ما صيّرك إلى القصائد القصار بعد الطّوال فقال لأنّي رأيتها في الصّدور أوقع وفي المحافل أجول[2] ولنا في قول المجنون دليل على بلاغة الإيجاز وحسن فعله في النّفوس إذ روي له من الطّويل[3]:

وَأَدْنَيْتِنِي حَتَّى إِذَا مَا فَتَنْتِنِي ... بِقَوْلٍ يُحِلُّ العُصْمَ سَهْلَ الأَبَاطِحِ

تَجَافَيْتِ عَنِّي حَتَّى لاَ لِيَ حِيلَةٌ ... وَغَادَرْتِ مَا غَادَرْتِ بَيْنَ الجَوَانِحِ

فالبيتان احتجاج لظلم الحبيبة وقسوتها فهي بادرت بالحبّ والوصال وأغرت الشّاعر بالقول الحسن اللّطيف ثمّ تجافت عنه وبدّلت الوصال هجرا وصدّا وأبلغ ما في القول غادرت ما غادرت بين الجوانح فهي على إيجازها موحية عميقة لا قرار لها إذ لم يذكر الشّاعر ما خلّفته الحبيبة الهاجرة فيه بل أجمل وأوجز فأثّر وأقنع بدليل اعتبار القدامى هذا البيت من أجمل ما قيل في الغزل ويمكن أن نتبيّن فضل الإيجاز في شاهدين ذكرهما قدامة بن جعفر في تعداده لمحاسن الشّعر وأثبتهما ضمن باب الإشارة وهو أن يكون اللّفظ القليل مشتملا على معان كثيرة بإيماء إليها أو لمحة تدلّ عليها كما قال بعضهم وقد وصف البلاغة فقال: هي لمحة دالّة[4] هما قول إسماعيل بن يسار النّسائي[5] من الخفيف[6]:

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص187.

(2) العسكري، الصّناعتين، ص174.

(3) ديوان قيس بن الملوّح، رواية أبي بكر الوالبي، دراسة وتعليق يسري عبد الغني، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 1990، ص141.

(4) قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص152.

(5) إسماعيل بن يسار النّسائي: شاعر أصله من سبي فارس اشتهر بشعوبيّته وشدّة تعصّبه للعجم يفتخر بهم في شعره على العرب. كنيته أبو فايد وكان من موالي بني تميم بن مرّة وانقطع إلى آل الزبير ولمّا أفضت الخلافة إلى عبد الملك بن مروان وفد مع عروة بن الزّبير ومدحه ومدح الخلفاء من ولده بعده تـ نحو 130هـ.
الزّركلي، الأعلام، الجزء الأوّل، ص328.

(6) قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص152.

هَاجَ ذَا القَلْـبَ مِـنْ تَذَكُّـرِ جُمْـلٍ   مَـــا يَهِــيجُ المُتَــيَّمَ المَحْـــزُونَا

وثانيهما قول امرئ القيس من الطّويل[1]:

عَلَـى هَـيْكَلٍ يُعْطِـيكَ قَـبْلَ سُؤَالِهِ   أَفَــانِينَ جَـرْيٍ غَيْـرِ كَـزٍّ وَلاَ وَانِ

فأمّا قـول الأوّل "مـا يهـيج المتيّم المحزونا" فإنه إشارة إلى معان كثيرة وأبعاد عميقة وأمّـا امـرؤ القـيس "فقد جمع بقوله أفانين جرى على ما لو عدّ لكان كثيرا"[2] فالإيجاز يفتح أمـام الأذهـان طـريق التّخيـيل ويحملها على التّصوّر والتّخمين فيقنعها بما لم يقله صراحة وإنّما أجمله وأوجزه فتوصّلت هي إليه وعسر عليها عند ذلك إنكاره إذ لا سبيل إلى إنكار وردّ ما توصّل إليه المتلقّي بنفسه وما قاده إليه ذهنه وأوحى به إليه خياله.

جـ - مستوى الموسيقى:

إنّ العـرب يكـادون يـتّفقون على القول بأنّ الشّعر "كلام موزون مقفّى" وليس في نيّـتهم الـذّهاب إلى أنّ الـشّعر لا يكـون إلاّ بالموسـيقى كما بيّنّا فيما تقدّم من البحث كما لـيس في نيّـتهم الـذّهاب إلى أنّ موسـيقى الـشّعر لا يكون إلاّ من الوزن والقافية فللشّعر ألـوان مـن الموسيقى الدّاخلـيّة نبّهوا على كثير من مظاهرها وتوسّعوا في تحليلها دون أن يـتوجّهوا إلى تعقـيدها إذ هـي من ضروبِ موسيقى الشّعر لا المقيّدة ولا المشروطة خلافا للـوزن والقافـية اللّـذين هما إطاران إيقاعيّان مشروطان وليس غايتنا في هذا الموضع من الـبحث التّدلـيل علـى أهمّـيّة الموسـيقى في الشّعر أو رصد ألوان الموسيقى الدّاخليّة الّتي تـنضاف إلى موسـيقى الإطـار من وزن وقافية فتوقّع القصيدة ويتمّ الانسجام النّغمي بين مخـتلف لبـناتها علـى مـستوى عمـوديّ وآخـر أفقـيّ غايتـنا أن تـبحث في مدى مساهمة

[1] الدّيوان، ص91.

[2] قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص153.

موسيقى الشعر بنوعيها (الدّاخليّة والخارجيّة) في العمليّة الحجاجيّة أي هل يجوز اعتبار الموسيقى رافدا هامّا للحجاج يساعد الشّاعر على الإقناع وييسّر له حمل المتلقّي على الإذعان؟

أوّل ما يجعلنا نسلّم بجواز ذلك ما تحقّقه الموسيقى من تأثير في المتلقّي لاضطلاعها بدور خطير هو توفير التكافؤ في مستوى البنية الخارجيّة إذا تعلّق الأمر بموسيقى الإطار أي بالوزن والقافية باعتبار التّفعيلات والقافية ليست سوى وحدات تتشابه وتتعاقب وفي مستوى البنية الدّاخليّة حين يعمد الشّاعر إلى ترصيع أو تصريع أو جناس أو موازنة أو ردّ صدور على الأعجاز وما إلى ذلك من مظاهر موسيقيّة توقّع البيت وتوحّد بين أجزائه فإذا بالموسيقى عنصر هامّ في تحقيق اللّذّة الّتي يحدثها النّزوع إلى التّوحّد على نحو ما جاء في قول عمرو بن كلثوم من الوافر[1]:

وَقَدْ عَلِمَ القَبَائِلُ مِنْ مَعَدٍّ	إذَا قُبَبٌ بِأَبْطُحِهَا بُنِينَا
بِأَنَّا المُطْعِمُونَ إذَا قَدَرْنَا	وَأَنَّا المُهْلِكُونَ إذَا ابْتُلِينَا
وَأَنَّا المَانِعُونَ لِمَا أَرَدْنَا	وَأَنَّ النَّازِلُونَ بِحَيْثُ شِينَا
وَأَنَّا العَاصِمُونَ بِكُلِّ كَحْلٍ	وَأَنَّا البَاذِلُونَ لِمُجْتَدِينَا
وَأَنَّا التَّارِكُونَ إذَا سَخِطْنَا	وَأَنَّا الآخِذُونَ إذَا رَضِينَا
وَأَنَّا الطَّالِبُونَ إذَا انْتَقَمْنَا	وَأَنَّا الضَّاربونَ إذَا ابْتُلِينَا
وَأَنَّا النَّازِلُونَ بِكُلِّ ثَغْرٍ	يَخَافُ النَّازِلُونَ بِهِ المَنُونَا

أو قول الخنساء من البسيط[2]:

---

(1) الدّيوان، ص99-101.

هكذا في الديوان، وإن كنّا نستبعد وقوع عمرو بن كلثوم في الإيطاء.

(2) ديوان الخنساء، دار صادر، لبنان، دت، ص48-49.

وَإِنَّ صَخْراً لَوَالِينَا وَسَيِّدُنَا   وَإِنَّ صَخْراً إِذَا نَشْتُو لَنَحَّارُ
وَإِنَّ صَخْراً لَمِقْدَامٌ إِذَا رَكِبُوا   وَإِنَّ صَخْراً إِذَا جَاعُوا لَعَقَّارُ
وَإِنَّ صَخْراً لَتَأْتَمُّ الهُدَاةُ بِهِ   كَأَنَّهُ عَلَمٌ فِي رَأْسِهِ نَارُ
جَلْدٌ جَمِيلُ المُحَيَّا كَامِلٌ وَرِعٌ   وَلِلْحُرُوبِ غَدَاةَ الرَّوْعِ مِسْعَارُ
حَمَّالُ أَلْوِيَةٍ هَبَّاطُ أَوْدِيَةٍ   شَهَّادُ أَنْدِيَةٍ لِلْجَيْشِ جَرَّارُ
نَحَّارُ رَاغِبَةٍ مِلْجَاءُ طَاغِيَةٍ   فَكَّاكُ عَانِيَةٍ لِلْعَظْمِ جَبَّارُ

فيمكن اعتبار الموسيقى رافدا من روافد الحجاج من جهة استيلاء ما وقَع على النّفوس وامتلاك الأنغام للأسماع وما كان أملك للسّمع كان أفعل باللّبّ وبالنّفس وبذلك نفهم موقف القدامى من الموسيقى في الشّعر فلئن تحمّس بعض القدامى للجانب الدّلالي وقلّلوا من قيمة الوزن والقافية –وهو ما يقابل رأي الأغلبيّة– معلّلين ذلك بأنّ الصّناعة الشّعريّة في جوهرها تخييل أي عدول عن الكلام العادي إلى الكلام المخيّل وما الوزن والقافية إلاّ عنصران يعنيان الشّاعر في إنجاح عمليّة التّخييل إذ يقول الشّهرستاني (ت548هـ) "فمنهم الشّعراء الّذين يستدلّون بشعرهم وليس شعرهم على وزن وقافية ولا الوزن القافية ركن في الشّعر عندهم، بل الرّكن في الشّعر عندهم إيراد المقدّمات المخيّلة فحسب ثمّ قد يكون الوزن والقافية معينين في التّخييل"[1] ويضيف قائلا "فإن كانت المقدّمة الّتي نوردها في القياس الشّعري مخيّلة فقط تمحّض القياس شعريّا وإن انضمّ إليها قول إقناعيّ تركّبت المقدّمة من معنيين شعريّ وإقناعيّ وإن كان الضّميم إليه قولا يقينيّا تركّبت المقدّمة من شعري وبرهاني"[2] فإنّنا قد بيّنّا في الباب الثّاني من الجزء الأوّل من

(1) الشّهرستاني، "الملل والنّحل"، تحقيق عبد العزيز محمّد الوكيل، دار الفكر، لبنان، ص349. وقد نبّهنا إلى هذا النّصّ محمّد لطفي اليوسفي في بحثه المذكور في حديثه عن "العدول الإيقاعي" في الشّعر، ص345. إذ يقول "ولعلّه من الطّريف أن نجد هذا الموقف المتحمّس للوزن والقافية يقابل بموقف آخر يتحمّس للجانب الدّلالي ويقلّل من قيمة العنصرين السّابقين وصاحب هذا الموقف هو الشّهرستاني الّذي يرى انّ الشّعراء في حاجة إلى التّخييل أكثر ممّا هم في حاجة إلى الوزن".
(2) المصدر السّابق.

البحث أنّ التّخييل لا يتعارض مع الحجاج بل على العكس يقتضيه اقتضاء إذ لا بدّ من جانب إقناعيّ يرفد المتخيّل كي لا يتحوّل الشّعر إلى ضرب من الهذر واللّغو فإذا كانت الموسيقى رافدا للتّخييل فهي بالتّالي عنصر مساعد في إنجاز عمليّة الإقناع.

ولا نغفل الإشارة إلى أنّ أرسطو في اهتمامه بموسيقى الشّعر قد اكتفى بإشارة عابرة إلى التّناسب بين الأوزان والأنواع الشّعريّة وقد أجمع الفلاسفة العرب على أنّ ذلك القانون غير موجود في اشعار العرب غير ملائم لها ما عدا حازم القرطاجنّي الّذي يعتبر -على ما وصلنا- آخر من حاول الانتفاع بمقولات أرسطو في الشّعر وذلك حين أكّد تنوّع الأغراض الشّعريّة ووجوب محاكاة تلك الأغراض بما يناسبها من الأوزان فإذا قصد الشّاعر الفخر حاكى غرضه بالأوزان الفخمة الباهية الرّصينة وإن قصد في موضع آخر قصدا هزليّا أو استخفافيّا وقصد تحقير شيء أو العبث به حاكى ذلك بما يناسبه من الأوزان الطّائشة القليلة البهاء[1].

ومردّ هذا القول سعي واضح إلى "منطقة" الشّعر ونقده لذا يظلّ في رأينا قولا غريبا عن النّظريّة البلاغيّة العربيّة غير ملائم لحقيقة الصّناعة الشّعريّة ولا غرو في ذلك وهو في جوهره قانون ينطبق على الشّعر اليونانيّ لأنّه ذو بنية مسرحيّة بما يعنيه ذلك من وزن يختار بدقّة متناهية لاقتران المسرح بالنّشيد والرّقص إذ يقول أرسطو في "فنّ الشّعر" إنّ الإيامبي والوزن الرّباعي الجاري (التّروكي) مليئان بالحركة فأحدهما أنسب للرّقص والآخر أنسب للفعل[2] وهو يذهب إلى أنّ الوزن البطولي هو أنسب الأوزان للملاحم لأنّه أرزن الأوزان وأوسعها. يقول في ذلك "والتّجربة تدلّنا على أنّ الوزن البطوليّ هو أنسب للملاحم ولو أنّ امرءا استخدم في المحاكاة القصصيّة وزنا آخر أو عدّة أوزان لبدت نافرة لأنّ الوزن البطوليّ هو الأرزن والأوسع ولهذا يتلاءم مع الكلمات الغريبات

---

(1) حازم القرطاجنّي: "منهاج البلغاء"، ص268.

(2) ارسطوطاليس، "فنّ الشّعر"، مع التّرجمة العربيّة القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمة عن اليونانيّة وشرحه وحقّق نصوصه عبد الرّحمن بدوي، ص68.

والمجازات كلّ التّلاؤم إذ في هذه المسألة تفوق المحاكاة القصصيّة غيرها[1] فما ذهبنا إليه من أهمّيّة الموسيقى كعنصر رافد لعمليّة الحجاج لا يعني أنّنا نسلّم بالملاءمة بين الغرض والبحر فذاك أمر ندفعه بطبيعة الشّعر العربي كما ذكرنا وبأمر ثان سنقف عنده لاحقا وهو أنّ مفهوم الغرض ذاته مفهوم غائم خادع يحول أحيانا كثيرة دون إدراك دقيق لحقيقة الشّعر وصناعته.

3 - اعتماد الأساليب المغالطيّة:

لم يخل الشّعر العربي القديم من أساليب مغالطيّة يعتمدها الشّاعر لخداع المتلقّي وإيهامه بصدق ما يقول وصحّة ما يصوّر ويصف ولا غرابة في ذلك وأعلى رتب البلاغة عند الكثيرين أن يحتجّ للمذموم حتّى يخرجه في معرض المحمود وللمحمود حتّى يصيّره في صورة المذموم[2] بل إنّ الشّعر عند القدامى يلتقي مع السّحر في قيام كليهما على الخداع والإيهام إذ يقول ابن رشيق "وقد قال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم إنّ من البيان لسحرا وإنّ من الشّعر لحكما وقيل "لحكمة" فقرن البيان بالسّحر فصاحة منه صلّى الله عليه وسلّم وجعل من الشّعر حكما لأنّ السّحر يخيّل للإنسان ما لم يكن للطافته وحيلة صاحبه وكذلك البيان يتصوّر فيه الحقّ بصورة الباطل والباطل بصورة الحقّ لرقّة معناه ولطف موقعه وأبلغ البيانين عند العلماء الشّعر بلا مدافعة"[3] فالخداع أو الإيهام في الشّعر لا مراء فيه والمغالطة أسلوب شائع عند الشّعراء وسبيلا يطرقونها في شتّى المواضيع والمناسبات ومردّ ذلك في رأينا إلى كون الشّعر عدولا عن المألوف وخروجا عن المعتاد من الكلام بما يعنيه ذلك من تبديل للنّظرة إلى الكون وهذا الفهم لطبيعة الشّعر جعل النّقّاد يقرّون بأنّ التّشدّد على الشّعراء في قضايا الدّين والأخلاق والعقل من شأنه أن ينفي الشّعر ذاته

---

(1) ارسطوطاليس، "فنّ الشّعر" مع التّرجمة العربيّة القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانيّة وشرحه وحقّق نصوصه عبد الرّحمن بدوي، ص68.

(2) أبو هلال العسكري، "كتاب الصّناعتين" ص53.

(3) ابن رشيق، "العمدة" ج1، ص27.

فكان أن عزلوا الشّعر عن الدّين وفتحوا له باب الغلوّ والمبالغة والكذب والخروج عن مقولات العقل وقوانينه[1] بهذا يجوز اعتبار الأساليب المغالطيّة ضمن فنيّات الحجاج الّتي يلجأ إليها الشّاعر ويجريها في خطابه على نحو يضمن له الفعل في المتلقّي وحمله على الإذعان.

والواقع أنّ دراسة هذه الأساليب قد لقيت اهتماما خاصّا من قبل الباحثين المحدثين لا سيّما وقد أثارها أرسطو حين ميّز في "المباكتات السّفسطائيّة" التّبكيتات الحقيقيّة عن تلك الّتي ليس لها منها إلاّ المظهر أي تلك الّتي توهم بأنّها حقيقيّة والحال أنّها ليست كذلك[2] وطبيعيّ أن يخوض القدامى في هذا الموضوع لا سيّما الفلاسفة منهم حين شرحوا كتب أرسطو ولخّصوها فوقفوا عند التّبكيتات السّفسطائيّة تلك الّتي ترى أنّها مباكتات وإنّما هي مضلّلات وليس بمباكتات[3] وطبيعيّ أيضا ألاّ نقف في الشّعر على ضروب معقّدة من المغالطات أو المضلّلات على حدّ عبارة ابن رشد لطبيعة الشّعر الّتي تقتضي قرب المأخذ وتجنّب الإيغال في التّعقيد إلى درجة توقع بالخطاب في التّعمية والإبهام فالشّاعر يغالط متلقّيه ولكن بلطف ويوهمه بأمور عديدة ولكنّه يحرص كلّ الحرص على جماليّة القول وحسن مأخذه. فإذا تأمّلنا ما وصلنا من أشعار القدامى في حدود الفترة المدروسة ألفينا ضروبا من المغالطات كثيرة نحتذي في تقسيمها حذو حازم القرطاجنّي حين جعلها قسمين: مغالطات ترجع إلى القول ذاته ومغالطات ترجع إلى المقول له أي المتلقّي إذ يقول "وإنّما يصير القول الكاذب مقنعا وموهما أنّه حقّ بتمويهات واستدراجات ترجع إلى القول أو المقول له وتلك التّمويهات والاستدراجات قد توجد في كثير من النّاس بالطّبع والحنكة الحاصلة باعتياد المخاطبات الّتي يحتاج فيها إلى تقوية

---

(1) حمّادي صمّود: في نظريّة الأدب عند العرب، ص134-142.

(2) من هذه الكتب نذكر المغالطات (Fallacies) لصاحبه هامبلن (Hamblin) نشر في لندن سنة 1970 وكتاب نقد للحجاج (Critique de l'argumentation) لصاحبيه جون وودس (John Woods) ودقلاس ولتار (Douglas Walter) نشر بباريس 1992. وقد قدّم هذا الكتاب تقديما دقيقا ومفيدا من قبل محمّد النّويري في كتاب أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، ص403-447.

(3) منطق أرسطو، حقّقه وقدّم له الدّكتور عبد الرّحمان بدوي، ط1، 1980، ج3، ص778.

الظّنون في شيء ما أنّه على غير ما هو عليه بكثرة سماع المخاطبات في ذلك والتّدرّب في احتذائها[1] فالقسم الأوّل من المغالطات يتمثّل في جملة من الحجج الّتي ترمي إلى الإيقاع بالمتلقّي وحمله على الإذعان والحال أنّها لم تستقم حججا صحيحة لذا سمّاها حازم "تمويهات" وأمّا الثّاني فيشمل ما به يثير المتكلّم متلقّيه بوصفه ومدحه والتّقرّب إليه لذا سمّاها "استدراجات" وأضاف شارحا مدقّقا "والاستدراجات تكون بتهيّؤ المتكلّم بهيئة من يقبل قوله أو باستمالته المخاطب واستلطافه له بتزكيته وتقريظه أو باطبائه إيّاه لنفسه وإحراجه على خصمه حتّى يصير بذلك كلامه مقبولا عند الحكم وكلام خصمه غير مقبول[2] فتشبيب الشّاعر العاشق بمن يحبّ وإسرافه في بيان محاسن الحبيبة وإيغاله في التّدليل على تفوّقها في الحسن على سائر النّساء إنّما تعدّ محاولة جاهدة في استدراجها وحملها على الوصال وترك ما قرّرته من هجر وما أزمعت عليه من قطع وصدّ و رحيل.

وما حرص الشّاعر المادح على انتقاء أفضل الخصال وأحسن الصّفات لممدوحه إلاّ ضرب من الاستدراج وطريقة في الحمل على العطاء بل إنّ الشّاعر حين ينظم مدحة اعتذاريّة يهيّئ -بعبارة حازم- المتكلّم بهيئة من يقبل قوله لأنه حكيم ذو بصر بالحقائق أو لأنّه عادل يفرّق بين الحقّ والباطل على نحو ما جاء في قول الحطيئة من المتقارب معتذرا لعمر بن الخطّاب[3]:

طَوَيْتُ مَهَامِـةَ مَخْشِيَّةً إِلَيْكَ لِتُكْذِبَ عَنِّي المَقَالاَ
إِلَى مَلِكٍ عَادِلٍ حُكْمُهُ فَلَمَّا وَضَعْنَا لَدَيْهِ الرِّحَالاَ
صَرَى قَوْلَ مَنْ كَانَ ذَا إِحْنَةٍ وَمَنْ كَانَ يَأْمُلُ فِيَّ الضَّلاَلاَ

فالاستدراج بيّن في هذه الأبيات لا سيّما في فعل "صرى" فهو يتوقّع النّصر والعفو بل يحرص على الظّهور بمظهر المتأكّد من قطع عمر قول ذي العداوة وتكذيب الواشي

---

[1] حازم القرطاجنّي: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص63.

[2] المصدر نفسه، ص64.

[3] ديوان الحطيئة، شرح أبي سعيد السكّري، دار صادر، بيروت، ص70-71.

السّاعي إلى التّضليل والمغالطة بالاستدراج قائمة كذلك في شعر الحكمة حين يصوّر الشّاعر المتلقّي على هيئة حكيم عاقل يميّز الأمور ويتفطّن إلى دقائقها ويقرّ ما يذهب إليه الشّاعر ويعتقد بصحّته إذ لا يفطن للحكمة إلاّ حكيم ولا يقدّر جواهر الكلم إلاّ عاقل حاذق.

ولكنّ المغالطة بالاستدراج تظلّ في الشّعر –كما في الخطاب اليومي- أجلى وأظهر من الصّنف الثّاني أي التّمويهات الّتي تكاد تبين فتأتي خفيّة غائرة ولذا تعدّ أخطر الصّنفين وأبلغهما أثرا في المتلقّي إذ لا يتفطّن إلى وجه المغالطة فيها إلاّ بالطّبع والحنكة كما قال حازم القرطاجنّي وبالدّربة والمران أيضا. هذه المغالطات كثيرة متنوّعة ولكنّنا سنهتمّ بأكثرها شيوعا في الشّعر راصدين مواضع بروزها وكيفيّات إجرائها وسبل إدماجها في نسيج القول برمّته كي تدقّ وتخفى ومن ثمّة تفعل في المتلقّي وتنفذ دون وعي منه إلى عوالمه.

ولنبدأ بواحدة ذكرها حازم وأتى بشاهد شعريّ شهير وذلك في قوله "وأكثر ما يكون هذا في الاستثناءات الشّرطيّة نحو قول امرئ القيس:

وَإِنْ كُنْتِ قَدْ سَاءَتْكِ مِنِّي خَلِيقَةٌ فَسُلِّي ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكِ تَنْسُلِ

ففي قوّة هذا الكلام ما يترامى إليه غرض القول أن يكون الاستثناء نقيض المقدّم والنّتيجة نقيض التّالي أي لكنّك لم تسؤك منّي خليقة فيوهم أنّه منتج فلا تسلّي ثيابي من ثيابك وهذا استثناء وإنتاج غير صحيحين وإنّما يستعمل هذا في الخطابة على جهة الإقناع"[1] فالمغالطة في قول امرئ القيس متأتّية من استنتاج خاطئ أحال عليه التّركيب الشّرطي إذ يوهم الشّاعر الحبيبة بأنّها ما لم تجد منه ما يسوؤها فإنّها عاجزة عن بتر العلاقة بينهما ونفي ما كان يجمعهما من وصال وودّ والحال أنّ النّتيجة المذكورة لا تقتضيها المقدّمة اقتضاء بل أوهم بها مجرّد التّلازم الّذي يوفّره التّركيب الشّرطيّ.

---

(1) حازم القرطاجنّي: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص66.

على أنّنا نظفر في القصيدة ذاتها -أي معلّقة امرئ القيس- بضرب آخر من المغالطات هو ما أسماه الدّارسون بمغالطة المسائل المتعدّدة وأوّل من أشار إليها أرسطو في المباكتات السّفسطائيّة حين تحدّث عن جمع المسائل المتعدّدة في واحدة فيقول تتحقّق المغالطات الّتي تتولّد عن جمع المسائل المتعدّدة في واحد عندما تغيّب التّعدّديّة فنقدّم جوابا واحدا وكأنّنا إزاء مسألة واحدة[1] فجمع المسائل المتعدّدة في واحدة تكون موضوع السّؤال يجعل المجيب يقدّم جوابا واحدا عن أكثر من مسألة فيقع حتما في فخّ السّائل والحال أنّ الخلاص من ذاك الفخّ لا يكون إلاّ بتجزئة الجواب وإفراد كلّ مسألة بجواب يخصّها دون سائر المسائل.

أمّا المشهور من أمر هذه المغالطة فإنّها سؤال يتضمّن معنى مضمرا خاطئا يخفيه السّائل عن قصد لأنّ ذلك المضمر هو سبيله إلى إيقاع المتلقّي في فخّ المغالطة والمثال الّذي تناقله الدّارسون في شأن هذا الصّنف من المغالطات هو التّالي: هل انتهيت عن ضرب زوجتك؟ فالمغالطة تكمن فيما يوهم به السّؤال من كونه جامعا شاملا لا ينتظر سوى جواب واحد يكون اختيارا بين معطيين هما النّفي والإثبات ولكنّه يؤدّي بالمجيب في كلتا الحالتين أي في حال النّفي أو الإثبات إلى الوقوع في مزلق ومن ثمّة الوقوع في أحبولة المغالطة فقول امرئ القيس مخاطبا فاطمة: [الطّويل]

أَغَـرَّكِ مِنِّـي أنَّ حُـبَّكِ قَاتِلِـي   وَأَنَّـكِ مَهْمَـا تَأْمُـرِي القَلْبَ يَفْعَلِ

يوقع الحبيبة في شراك المغالطة لأنّ السّؤال يحتمل معطيين عليها أن تختار بينهما فإمّا الإثبات فيكون بذلك الإقرار بالظّلم إذ لا ظلم بعد ظلم حبيب أخلص الحبّ وخبرت منه ذاك الإخلاص ومع ذلك هجرته وحرمته الوصال وإمّا أن يكون نفيا للغرور

[1] ارسطو (Aristote)، الأرغانون ج VI، المباكتات السّفسطائيّة {(Organon", TVI, (les réfutations sophistiques)}، ترجمة حديثة وملاحظات لـ: ج. تريكو (traduction nouvelle et notes par J. Tricot)، باريس، 1977، ص22.

ولكنّه لا يخلّصها من المأزق لأنها لا تنفي علمها بحبّه وما باتت على يقين منه من إخلاصه وعظيم وفائه. على هذا النّحو نفهم ما ذهب إليه برلمان من أنّ الافتراضات الضّمنيّة الّتي تقوم عليها بعض الأسئلة هي الّتي تجعل من الاستفهام أسلوبا حجاجيًا لأنّ كلّ إجابة مهما كان نوعها لابدّ أن تسلّم بتلك الافتراضات بل تقرّ ضمنيًا بصحّتها وهو ما أكّده بقوله "حين يضمّن السّائل سؤاله جملة من الافتراضات يكون قد أجبر المسؤول في اللحظة ذاتها على الإجابة وفق تلك الافتراضات"[1] في هذا الإطار نستحضر أبياتا لحاجب بن حبيب الأسدي[2] تنقل حوار دار بينه وبين زوجته في سياسة المال فهي تلحّ عليه أن يبيع فرسه "نادق" وتحتجّ بأنّ أثمان الخيل قد علت وأنّ هذه الفرصة السّانحة لبيعه فيردّ عليها حجّتها موظّفا الصّنف المذكور من المغالطات في قوله من المتقارب[3]:

بَاتَتْ تَلُومُ عَلَى نَادِقٍ	لِيُشْرَى فَقَدْ جَدَّ عِصْيَانُهَا
أَلاَ إِنَّ نَجْوَاكِ فِي نَادِقٍ	سَوَاءٌ عَلَيَّ وَإِعْلاَنُهَا
وَقَالَتْ أَغِثْنَا بِهِ إِنَّنِي	أَرَى الخَيْلَ قَدْ ثَابَ أَثْمَانُهَا
فَقُلْتُ أَلَمْ تَعْلَمِي أَنَّهُ	كَرِيمُ المَكَبَّةِ مِبْدَانُهَا
كُمَيْتٌ أُمِرَّ عَلَى زَفْرَةٍ	طَوِيلُ القَوَائِمِ عُرْيَانُهَا
تَرَاهُ عَلَى الخَيْلِ ذَا جُرْأَةٍ	إِذَا مَا تَقَطَّعَ أَقْرَانُهَا
وَقُلْتُ أَلَمْ تَعْلَمِي أَنَّهُ	جَمِيلُ الطُّلاَلَةِ حُسَّانُهَا

---

(1) كتاب برلمان وتيتيكاه، مصنّف في الحجاج: الخطابة الجديدة، ج1، ص177.

(2) هو حاجب بن حبيب بن خالد بن قيس بن المضلّل بن منقذ بن طريف بن عمرو بن قعين. يجتمع في عمود النّسب مع الجميع الأسدي رقم4 في طريف بن عمرو ولم نجد شيئا من ترجمته غير هذا. ونقل الأنباري عن غير أبي عكرمة أنّ القصيدة لرجل من بني الصباح، بضمّ الصّاد وتخفيف الباء، وهم قبيلة من ضبّة. والرّاجح رواية أبي عكرمة والأصمعي.

(أحمد محمّد شاكر وعبد السّلام محمّد هارون، تحقيق المفضّليّات وشرحها، ص368).

(3) الضّبي، المفضّليّات، ص368-369.

يَجُـمُّ عَلَـى الـسَّاقِ بَعْـدَ المِـتَانِ   جُمُـــــوماً وَيُـــــبْلَغُ إِمْكَانُهَـــــا

فقوله "ألم تعلمـي؟" -وقـد حكـم بـناء النّصّ بدليل تردّده مرّتين- يحتمل إجابتين إحـداهما: "نعم علمت" وعنها تقرّ بمزايا هذا الفرس وتعترف بمناقبه فتكون دعوتها إلى بيعه باطلـة لا قـيمة لهـا. والثّانـية: "لا لم أعلم" وعندها تنفي العلم وتؤكّد جهلها بمناقبه ومزاياه فـتكون دعـوتها المذكـورة قـد بنـيت علـى جهـل وما كان كذلك كان جديرا بأن يرفض وحقيقا بأن يردّ ويدفع.

علـى أنّـنا نظفـر في شعر الرّثاء بضرب طريف من المغالطات تواتر في هذا الشّعر بـشكل لافـت إذ اعـتمده الـشّعراء في التّدليل على قيمة المرثيّ وفداحة المصاب ونعني به مغالطـة "التّجهـيل" (L'argumentation par l'ignorance) الّـتي تقـوم علـى إفحـام المخاطب انطلاقا من تعجيزه على أن يدلي بما ينفي الرّأي المقدّم إليه فالمتكلّم إذ يقدّم رأيا أو يـصرّح بفكـرة يحمـل المتلقّـي علـى الإذعان لها بدليل أنّه لا يملك دليلا ينفيها فمكمن المغالطـة في هـذا التّمـشّي يتمـثّل في الخلـط بـين غياب الحجّة المثبتة للقضيّة وتوفّر الأدلّة النّافـية لهـا إذ غـياب الدّلـيل الـنّافي لحجّة الخصم لا يعني بالضّرورة صحّتها فإذا نظرنا في المراثـي التّقلـيديّة لاحظنا تواتر استعمال الاستفهام في معنى التّجهيل أو التّعجيز إذ يعمل الـشّاعر علـى إفحـام المخاطـب بتعجيـزه علـى اقتراح من يقوم مقام المرثيّ ومن يضطلع بوظائف كان يضطلع بها دون سواه. في هذا السّياق يتنزّل قول الخنساء من الطّويل[1]:

فَمَنْ لِقِرَى الأَضْيَافِ بَعْدَكَ إِنْ هُمُ   قُـبَالَكَ حَلُّـوا ثُـمَّ نَـادُوا فَأَسْمَعُوا
كَعَهْـدِهِمِ إِذْ أَنْـتَ حَـيٌّ وَإِذْ لَهُـمْ   لَـــدَيْكَ مَـــنَالاَتٌ وَرِيٌّ وَمَـــشْبَعُ
وَمَــنْ لِمُهِــمٍّ حَــلَّ بِالجَـارِ فَـادِحٍ   وَأَمْـرٍ وَهَى مِنْ صَاحِبٍ لَيْسَ يُرْقَعُ
وَمَـنْ لِجَلِـيسٍ مُفْحِـشٍ لِجَلِيـسِهِ   عَلَـــيْهِ بِجَهْــلٍ جَاهِــداً يَتَــسَرَّعُ

---

[1] الدّيوان: ص91.

وقول أوس بن حجر[1] من البسيط[2]:

أَبَا دُلَيْجَةَ مَنْ يُوصَى بِأَرْمَلَةٍ	أَمْ مَنْ لأَشْعَثَ ذِي طِمْرَيْنِ طِمْلاَلِ
أَمْ مَنْ يَكُونُ خَطِيبَ القَوْمِ إِنْ حَفَلُوا	لَدَى مُلُوكٍ أُلِي كَيْدٍ وَأَقْوالِ
أَمْ مَنْ لِقَوْمٍ أَضَاعُوا بَعْضَ أَمْرِهِمِ	بَيْنَ القُسُوطِ وَبَيْنَ الدِّينِ دَلْدَالِ
أَبَا دُلَيْجَةَ مَنْ يَكْفِي العَشِيرَةَ إِذْ	أَمْسَوا مِنَ الأَمْرِ فِي لَبْسٍ وَبَلْبَالِ
أَمْ مَنْ لأَهْلِ لَوِيٍّ فِي مُسَكَّعَةٍ	فِي أَمْرِهِمْ خَالَطُوا حَقّاً بِإِبْطَالِ

فالمغالطة في هذه الأبيات واضحة إذ يعوّل الرّاثي على التّعجيز الّذي يفيده الاستفهام ليحمل المتلقّي على الإذعان لما يذهب إليه من فداحة المصاب ففي غياب الجواب –لطبيعة المقام الشّعري– يضطلع السّؤال بوظيفة الإفحام.

غير أنّ المصادرة على المطلوب (Pétition de principe) تظلّ أشهر المغالطات وأكثرها شيوعا في الكلام عامّة وفي الشّعر خاصّة وتتمثّل المصادرة على المطلوب في الانطلاق من مقدّمة لنصل إلى نتيجة هي جزء من تلك المقدّمة فكأنّها عود على البدء أي أنّ مأتى المغالطة فيها أنّ منشئها ينطلق من مقدّمة تتضمّن في ذاتها النّتيجة المنشودة ويأتي نسق الكلام ليوهم بأنّها نتيجة مستقلّة بذاتها قاد إليها توليد منطقيّ للمقدّمة وأوصل إليها تسلسل فكريّ دقيق في هذا السّياق يمكن تنزيل قول النّابغة من الطّويل: (128)

فَإِنْ كُنْتُ لاَ ذُو الضِّغْنِ عَنِّي مُكَذَّبٌ	وَلاَ حَلَفِي عَلَى البَرَاءَةِ نَافِعُ
وَلاَ أَنَا مَأْمُونٌ بِشَيْءٍ أَقُولُهُ	وَأَنْتَ بِأَمْرٍ لاَ مَحَالَةَ وَاقِعُ

[1] هو أوس بن حجر بن عتاب. قال أبو عمرو بن العلاء: كان أوس فحل مضرّ حتّى نشأ النّابغة وزهير فأخملاه... وكان أوس عاقلا في شعره كثير الوصف لمكارم الأخلاق وهو من أوصفهم للحمر والسّلاح ولا سيّما القوس. ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص99.

[2] ديوان أوس بن حجر، تحقيق وشرح محمّد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ط3، 1979، ص102-103.

فَإِنَّــكَ كَالَّلــيْلِ الَّــذِي هُــوَ مُدْرِكِــي وَإِنْ خِلْــتُ أَنَّ الْمُنْــتَأَى عَــنْكَ وَاسِــعُ

فالأبيات كما هو بيّن –قد بنيت على أسلوب شرطيّ فجاء البيت الأوّل والثّاني شرطا وكان الثّالث جوابا والأسلوب الشّرطيّ كثير الحضور في سياقات الحجاج لأنّه يمكّن المحتجّ من بسط افتراضاته. وحضوره هنا يؤكّد ما ذهبنا إليه حين اعتبرنا الأبيات مصادرة على المطلوب لأنّها –في جوهرها– افتراض المتكلّم صحّة ما يسعى إلى إثباته. على أنّ المقدّمة الّتي كان منها الانطلاق قد وردت مركّبة بدليل امتداد الشّرط على بيتين إذ قامت على عناصر أربعة (جاء كلّ عنصر منها في مصراع):

1- تصديق الحقود الكذوب (من وشى به وأفسد عليه علاقته بالنّعمان).

2- تكذيب قسم النّابغة.

3- عجز أقواله عن تأمينه.

4- إصرار النّعمان على لومه وتوعّده إيّاه.

فالمقدّمة يمكن اختزالها إذن في عجز الشّاعر أمام غضب لا يمكن ردّه أمّا النّتيجة والّتي جاءت جوابا للشّرط فهي تأكيد النّابغة أنّ النّعمان سيطوله أينما حلّ فكأنّه ليل يدركه بظلمته وإن ظنّ أنّ له منه مهربا وهي نتيجة تكمن كما نرى في المقدّمة ذاتها وإن أوهم التّركيب أنّها منفصلة عنها قائمة بذاتها. ومع ذلك لا يسعنا إنكار طاقتها الحجاجيّة إذ رغم انتمائها إلى قائمة المغالطات تبدو قادرة على إرباك المتلقّي لأنّها تعترف للنّعمان بالقوّة والقدرة وتقرّ في المقابل بضعف النّابغة وعجزه فتثير بذلك إشفاق الملك وتدعوه إلى مراجعة ما قرّره في شأن خصمه بل إنّها قد تربك النّعمان من جهة ثانية أدقّ وأعمق حين تجعله عنصرا من عناصر كثيرة تعاضدت ضدّ الشّاعر وضيّقت عليه الخناق (من هذه العناصر الواشي الحقود والمكان الّذي ضاق على الشّاعر فلم يجد فيه مأمنا) فالنّعمان ظالم لا محالة قويّ قادر لا مراء في ذلك. ولكنّ قوّة الظّلم عجز فإذا بالنّابغة أقوى ممّا يوهم به ظاهر القول لأنّه وحيد في مواجهة جمع تألّبوا عليه وتآمروا ضدّه.

وقد نظفر في أشعار كثيرة بضرب آخر من المغالطات يعبّر عنه بـ"التّناقض العملي" وذلك عندما تناقض أقوال المتكلّم أعماله فالمحتجّ في هذه الحالة لا ينطلق من منظومة حجاجيّة قائمة بذاتها تقول للمتلقّي "لا ينبغي أن تفعل كذا لأنّ كذا لها جملة من الخواصّ الذّاتيّة المرفوضة" بل يحاججه قائلا إنّه "إن فعل كذا ناقض ما كان يدعو إليه من كذا" على نحو ما جاء في قول النّابغة الذّبياني من الكامل[1]:

تَعْصِي الإِلَـهَ وَأَنْـتَ تُظْهِـرُ حُبَّهُ هَـذَا لَعَمْـرُكَ فِـي المَقَـالِ بَدِيـعُ
لَـوْ كُـنْتَ تَـصْدُقُ حُـبَّهُ لَأَطَعْـتَهُ إِنَّ المُحِـبَّ لِمَـنْ يُحِـبُّ مُطِـيعُ

فالنّابغة لا ينطلق في رفضه لما يأتيه البعض من معاص من أسباب تتّصل بالمعاصي ذاتها بل يستند في هذا الرّفض إلى التّناقض العمليّ الّذي يحياه البعض فهو يحتجّ بقول هؤلاء الّذين يعلنون حبّهم لله فيما يرتكبون المعاصي ويقترفون الآثام والمغالطة ذاتها يحاجج بها "القلب" صاحبه في حوار طريف صاغه المجنون في قوله من الطّويل[2]:

أَلاَ أَيُّهَـا القَلْـبُ اللَّجـوجُ المُعَـذَّلُ أَفِقْ عَنْ طِلاَبِ البِيضِ إِنْ كُنْتَ تَعْقِلُ
أَفِـقْ قَـدْ أَفَـاقَ الوَامِقُـونَ وَإِنَّمَـا تَمادِيـكَ فِـي لَيْلَـى ضَـلاَلٌ مُـضَلَّلُ
سَـلاَ كُـلُّ ذِي وِدٍّ عَنِ الحُبِّ وَارْعَوَى وَأَنْـتَ بِلَيْلَـى مُـسْتَهَامٌ مُـوَكَّلُ
فَقَـالَ فُـؤَادِي: مَـا اجْتَـرَرْتُ مَلاَمَـةً إِلَـيْكَ وَلَكِـنْ أَنْـتَ بِاللَّـوْمِ تَعْجَـلُ
فَعَيْـنَكَ لُمْهَـا إِنَّ عَيْـنَكَ حَمَّلَـتْ فُـؤَادَكَ مَـا يَعْـيَا بِـهِ المُـتَحَمِّلُ

---

[1] الدّيوان، ص86.

[2] الدّيوان، ص75.

فحجّة القلب أنّ صاحبه يأتي من الأفعال ما يناقض قوله فهو ينهى القلب عن الهوى ويترك العين تهيم بليلى وتنقل للفؤاد المعذّب جمالها وحسنها.

على أنّ حديثنا عن المغالطات في الشّعر ينبغي ألاّ يغفل ملاحظة دقيقة تتّصل بتميّز الشّعر في هذا المجال أيضا عن سائر الأقوال وضروب الخطاب فالشّاعر لا يغالط متلقّيه باعتماد ضرب خاصّ من المغالطات المذكورة فحسب بل إنّه يغالطه في كلّ حين عن طريق التّعجيب وتنميق القول وتحسينه إذ يعمد الشّاعر إلى إلهاء السّامع عن تفقّد موضع الكذب وإن كان إلى حيّز الوضوح أقرب منه إلى حيّز الخفاء بضروب من الإبداعات والتّعجيبات تشغل النّفس عن ملاحظة محلّ الكذب والخلل الواقع في القياس من جهة مادّة أو جهة ترتيب أو من جهة المادّة والتّرتيب معا"[1] فمن خصوصيّات الشّعر أن يشغل متلقّيه بحسن الصّورة ورونق العبارة عن الغلوّ والمبالغة والكذب والقياس الخاطئ فمن أخذ بحلاوة الحديث انشغل عن تفقّد مواطن الكذب والتّمعّن في قوّة الحجّة واختبار صرامتها المنطقيّة ومن يقرأ قول امرئ القيس:

فَإِنْ كُنْتِ قَدْ سَاءَتْكِ مِنِّي خَلِيقَةٌ فَسُلِّي ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكِ تَنْسُلِ

شغله جمال العبارة عن النّفاذ إلى ما قامت عليه من قياس خاطئ.

4 - اعتماد الأساليب الإنشائيّة:

لاحظنا -ونحن ندرس الحجاج في الشّعر القديم- اضطلاع الأساليب الإنشائيّة بدور هامّ في العمليّة الحجاجيّة إذ كثيرا ما تنبني الحجّة بأسلوب إنشائيّ وكثيرا ما تعضد الأساليب الإنشائيّة حججا قائما الذّات بما توفّره من إثارة وما تستدعيه من عواطف وأحاسيس ذلك أنّ الأساليب الإنشائيّة خلافا للخبريّة لا تنقل واقعا ولا تحكي حدثا فلا تحتمل تبعا لذلك صدقا أو كذبا وإنّما تثير المشاعر وتشحن من ثمّة بطاقة حجاجيّة هامّة

---

[1] حازم القرطاجنّي، المنهاج، ص64.

لأنّ إثـارة المـشاعر ركيـزة كثيرا ما يقوم عليها الخطاب الحجاجيّ وهو ما أكّده أوليران في قـوله "الأمـر والـتّهديد وإثـارة مـشاعر الخوف كلّها حجج لأنها دون أن تحدّد آليّا الموقف توفّر الأسباب الدّاعية لاختيار هذا الموقف"[1].

ونحـن إذ نفـرد للحجـاج اعـتمادا على الأساليب الإنشائيّة هذا الحيّز الخاصّ من الـبحث فلنعرض إلى قضيّتين هامّتين تتّصل إحداهما بـ"السّؤال" والثانية بـ"الأمر" و"النّهي" وما يحيلان عليه من توظيف دقيق للأفعال.

أ- السّؤال:

حظـي الـسّؤال منذ الفلسفة اليونانيّة باهتمام كبير بل إنّنا لا نخطئُ إذ نؤكّد اقتران نـشأة الـسّؤال بـميلاد الفلـسفة لأنّ وظيفة الفلسفة الأولى ليست سوى المساءلة التّأسيسيّة وقـديما أكّـد "سـقراط" أنّ عملـيّة التّفلـسف لا تعدو أن تكون طرحا لأسئلة لا تبحث عن أجـوبة بـل تحـاول الكـشف عـن الجـواب المتوّهم لـدى المخاطـب في حـين نـشأ الفكر الأفلاطونـي مـن حاجـة ملحّـة لـتقديم الأجوبة إذ تظلّ الغاية عند "أفلاطون" البحث عن الحقـيقة. غـير أنـه لّما كان الجواب عنده متأتّيا من عالم المثل والأفكار فإنّ الإشكال بجميع أنواعه يقصى ولا يبقى للسّؤال إلاّ دور بلاغيّ صرف وهو ما يختلف عن وضعيّة السّؤال عـند أرسـطو الّـذي جعلـه تابعـا للجدل ووجها من وجوهه المتعدّدة. وقد أعاد المحدثون النّظـر في قـضيّة المـساءلة لأسباب كثيرة وحاولوا تقديم إضافات تنطلق من قراءة جديدة لـتاريخ الفلـسفة، مـن أبـرز هؤلاء ميشال ماير (Michel Meyer) الّذي قدّم في كتابه الموسـوم بـ"De la problématologie" نظـريّة المـساءلة سدّا لفراغ شعر به وهو يعيد النّظـر في فلـسفة الـيونان تلـك الفلـسفة الّـتي لم تكـن في نظـره "بـروبلماتولوجيّة" (Problématologique) لأنهـا لم تعـن في أيّ مـرحلة مـن مـراحلها بدراسة "المساءلة". ونحـن إذ نـستند في دراستنا للسّؤال وفي أحيان كثيرة إلى ما جاء به ماير فإنّنا في الواقع لا

[1] بيار أوليران، الحجاج، ص21.

نهتمّ إلاّ بما له صلة واضحة بالحجاج محاولين توظيفه في دراسة طاقة السّؤال الإقناعيّة في شعر القدامى كذلك شأننا مع مراجع كثيرة اهتمّت بالسّؤال ودوره في العمليّة الحجاجيّة.

وأوّل ما نشير إليه أنّ السّؤال -أيّ سؤال- هو إشكال: (Problème) أو بعبارة أخرى إنّ السّؤال والإشكال يتماهيان فإذا بالسّؤال يحيل على صعوبة معرفيّة أو على ضرورة اختيار وإذا بالسّائل متى طرح سؤالا دعا المتلقّي إلى اتّخاذ قرار بل إنّ الجواب حتّى وإن علم السّؤال الّذي هو مصدره يثير السّؤال[1] ومن هنا ندرك أهمّيّة المساءلة من النّاحية الحجاجيّة إذ لمّا كان الكلام إثارة السّؤال أو استدعاء له فإنّه يولّد بالضّرورة نقاشا ومن ثمّة حجاجا فإذا بالكلام والحجاج متّصلان على نحو عميق وإذا بالحجاج ماثل في كلّ نوع من أنواع الخطاب. على هذا النّحو ندرك خطورة طرح الأسئلة في الخطاب إنّها وسيلة هامّة من وسائل الإثارة ودفع الغير إلى إعلان موقفه إزاء مشكل مطروح. هذا الموقف يحدّده المتكلّم بقرائن وموادّ اختباريّة تحضر في السّياق وتقود عمليّة الاستنتاج المتّصلة بالسّؤال المطروح فإذا قال الأعشى من مخلّع البسيط[2]:

أَلَـمْ تَـرَوْا إِرَمـاً وَعَـاداً	أَوْدَى بِهَـا الَّلـيْلُ وَالـنَّهَارُ
بَـادُوا فَلَمـاً أَنْ تَـآدَوْا	قَفَّـى عَلَـى إِثْـرِهِمْ قُـدَارُ
وَقَـبْلَهُمْ غَالَـتِ المَـنَايَا	طَـسْماً وَلَـمْ يُـنْجِهَا الحِـذَارُ
وَحِـلَّ بِالحَـيِّ مِـنْ جَـدِيسٍ	يَـوْمٌ مِـنَ الـشَّرِّ مُـسْتَطَارُ
وَأَهْـلُ غُمْـدَانَ جَمَّعُـوا	لِلدَّهْـرِ مَـا يَجْمَـعُ الخِـيَارُ

---

(1) يقول: إنّ كلّ جواب (حتّى وإن علم السّؤال الّذي هو مصدره) يثير السّؤال (effet problématologique)، هذه التّرجمة لمحمّد علي القارصي في مقال 'البلاغة والحجاج من خلال نظريّة المسائلة لميشال مايير' ورد ضمن 'أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم'، ص394. وذلك للجملة الواردة في كتاب مايير في البرلماتولوجيا فلسفة وعلما ولغة (De la problématologie philosophie, science et langage) بروكسال، 1986، ص219.

(2) الذيوان، ص71.

فَـــصَبَّحَتْهُمْ مِـــنَ الدَّوَاهِـــي جَائِحَـــةٌ عُقْـــبُهَا الـــدَّمَارُ
وَ قَــدْ غَــنُوا فِــي ظِــلاَلِ مُلْــكٍ مُـــؤَيَّدٍ عقلـــهم جُفَـــارُ
وَأهْـــلُ جَـــوٍّ أتَـــتْ عَلَـــيْهِمْ فَأفْـــسَدَتْ عَيْـــشَهُمْ فَـــبَارُوا

فإنّ السّؤال الّذي افتتح به القصيدة وعطف عليه كلّ الأبياتِ المذكورة قد طرح في الواقع إشكالا خطيرا ودفع المتلقّي إلى إعلان موقف معيّن إزاء هذا الإشكال فالسّؤال طرح لمشكل أرّق الجاهليّ والإنسان في كلّ مكان وزمان وهذا المشكل هو الزّمان وفعله بالنّاس والأشياء والموقف الّذي ينبغي على المتلقّي إعلانه قد حدّدته جملة من الموادّ الإخباريّة والقرائن النّصيّة كالأفعال المعبّرة عن معنى العدم والفناء (أودى –بادوا –أتى على –أفسد...) والألفاظ الطّافحة بالشّرّ والدّمار (المنايا –الشّرّ المستطار –الدّواهي – جائحة الدّمار...) فإذا بهذا الموقف تسليم بقوّة الزّمن واعتراف بعجز الإنسان أمامه وإقرار بهشاشة الوجود وضرورة الاتعاظ بأحداث التاريخ لذا يأتي السّؤال الّذي يعمد إليه الشّاعر بعد هذه الأبيات:

بَــلْ لَــيْتَ شِــعْرِيَ وَأيْــنَ لَــيْتٌ وَهَـــلْ يَفِيـــئَنْ مُـــسْتَعَارُ[1]

دافعا للمتلقّي إلى الإقرار بعبثيّة التّمسّك بالماضي وعبثيّة التّعلّق بأحداثه المولّية فما مضى لن يعود وما ذهب فإلى غير رجعة ولا قدرة للإنسان على استعادته ولا جدوى من محاولته تلك بل جدوى من مجرّد التّفكير فيه بدليل اعتماده رابطا حجاجيّا سنفصّل القول لاحقا في أهمّيّته ونعني به أداة الاستدراك بَلْ الّتي من شأنها أن توجّه القول برمّته إلى ما جاء بعدها وتدفع المتلقّي –في حال اعتماد الاستفهام– إلى تبنّي الموقف المحدّد إثرها. على أنّ طاقة السّؤال الإقناعيّة تنبني في أغلب الأحيان على الضّمني لا على المصرّح به وهو أمر تعرّض إليه ديكرو في إطار نظريّة المساءلة حين بيّن أنّ الافتراضات الضّمنيّة في

---

(1) يفيئنّ مستعار: أراد يرجع ما مضى.

بعض الأسئلة هي الّتي تجعل من الاستفهام أسلوبا حجاجيّا لأنّ أيّة إجابة مهما كان نوعها لابدّ أن تسلّم بتلك الافتراضات بل تقرّ ضمنيّا بصحّتها فقول طرفة من المديد[1]:

أَشَـجَاكَ الـرَّبْعُ أَمْ قِدَمُـهْ　　أَمْ رَمَـادٌ دَارِسٌ حِمَمُـهْ
كَـسُطُورِ الـرَّقِّ رَقَّـشَهُ　　بِالـضُّحَى مُـرَقِّشٌ يَـشِمُهْ
لَعِـبَتْ بَعْـدِي الـسُّيُولُ بِـهِ　　وَجَـرَى فِـي رَيِّـقٍ رَهِمُـهْ

قائم على الاستفهام أسلوبا مستند إلى ما فيه من افتراضات ضمنيّة وسيلة للإقناع فهو يخاطب ذاته في ظاهر النّصّ لكنّه في واقع الأمر يخاطب الجاهليّ عامّة. إنّه بالسّؤال يطرح إشكال علاقة الإنسان بالمكان: علاقة الغائب بمكان كان له فيه ماض طال أو قصر وذكريات قلّت أو كثرت والسّؤال "أشجاك الرّبع..." قائم في الظّاهر على افتراضات ثلاثة أوّلها أنّ المكان محزن في ذاته وثانيهما أنّ وثانيهما أنّ ما يحزن المرء إنّما قدمه وثالثها أنّ ما يثير الحزن رماد في المكان أنبأ بفعل الزّمن فيه. ولكنّ الافتراض الأعمق والواقع خلف كلّ هذه الافتراضات الظّاهرة أنّ الشّجن واقع والحزن حاصل فهو إحساس الإنسان بالمكان أو هو العاطفة المتولّدة عن تجربة الجاهليّ مع المكان فأيّا كانت الإجابة فإنّها تحمل إقرارا بهذا الشّجن ومن ثمّة اعترافا بأنّ علاقة الجاهليّ بالمكان إشكال ربّما لا يحلّ إلاّ بالاستقرار ونبذ قانون التّرحال وترك الضّرب في الأرض دون قرار.

ولنا في المراثي القديمة نموذجان هامّان في اعتماد السّؤال طريقة في الحجاج وهما نموذجان متواتران كثيرا الشّيوع في هذا الشّعر يجسّم الأوّل قول الخنساء من البسيط[2]:

يَا صَخْرُ مَاذَا يُوَارِي القَبْرُ مِنْ كَرَمٍ　　وَمِـنْ خَلاَئِـقَ عَفَّـاتٍ مَطَـاهِيرِ

---

(1) الدّيوان، ص71.

(2) الدّيوان، ص66.

وقولها من البسيط كذلك[1]:

سَقْياً لِقَبْرِكَ مِنْ قَبْرٍ وَلاَ بَرِحَتْ ... جَوْدُ الرَّوَاعِدِ تَسْقِيهِ وَتَحْتَلِبُ
مَاذَا تَضَمَّنَ مِنْ جُودٍ وَمِنْ كَرَمٍ ... وَمِنْ خَلاَئِقَ مَا فِيهِنَّ مُقْتَضَبُ

ويجسّم الثاني قول أوس بن حجر من المتقارب[2]:

أَلَمْ تُكْسَفِ الشَّمْسُ وَالبَدْرُ وَالـ ... كَوَاكِبُ لِلْجَبَلِ الوَاجِبِ
لِفَقْدِ فَضَالَةَ لاَ تَسْتَوِي الـ ... فُقُودُ وَلاَ خَلَّةُ الذَّاهِبِ

وقول محمّد بن كعب الغنوي[3] من الطّويل[4]:

هَوَتْ أُمُّهُ مَا يَبْعَثُ الصُّبْحَ غَادِيَا ... وَمَاذَا يُؤَدِّي اللَّيْلَ حِينَ يَؤُوبُ

فالخنساء تسأل عمّا يواريه قبر صخر من خصال حميدة وفضائل عديدة بها عرف وبفضلها اشتهر حتّى غدا بين النّاس "علما في رأسه نار" وسؤالها قائم عل افتراض ضمنيّ مفاده أنّ هذه الفضائل والخصال تقبر مع المرثيّ وتموت بموته وهذا الافتراض يمثّل معنى أساسيّا وهامّا في المراثي التّقليديّة لأنّ الشّاعر يذهب إلى ارتباط الفضائل بالمفقود دون

---

(1) م.ن، ص13.

(2) الدّيوان، ص10.

(3) هو كعب بن سعد بن عمرو الغنويّ: من بني غنيّ: شاعر جاهليّ اشهر شعره "بائيّته" في رثاء اخ له قتل في حرب ذي قار.

ذهب القالي إلى أنّه إسلاميّ وتابعه البغدادي وزاد قائلا "والظّاهر أنّه تابعيّ وليس بصواب فالغنويّ من شعراء ذي قار" وكانت قبل الهجرة بأكثر من نصف قرن؟ (هذا التحديد مجانب للصّواب لأنّ واقعه ذي قار كانت سنة 610م أي قبل الهجرة بـ10 سنوات) وقتل فيها اخوان له ولم يرد له ذكر في اخبار الصّدر الأوّل من الإسلام.

الزّركلي، الأعلام، ج5، ص227.

(4) أبو زيد القرشي، الجمرة، ص322.

سـواه فهـو حائزها دون سائر النّاس وهو منشئها وصانعها لا حائز لها بعده فكأنّما الدّنيا قفر من القيم إثر موته خالية من المصالح حافلة بالشّرور والمفاسد بعده. وهذا حجاج هامّ لمكانة المرثيّ واستدلال مثير على فداحة المصاب.

أمّـا النّموذج الثّاني فسؤال حائر يطلقه الشّاعر متعجّبا من استمرار ضوء الشّمس والـنّجم والقمـر بعـد موت مرثيّه ومن استمرار الحياة في تعاقب اللّيل والنّهار. إنّه سؤال يقـوم علـى افـتراض ضـمنيّ مفـاده أنّ المرثـيّ سبب الوجود مبعث الحياة في الكون بموته ينبغـي أن يـسود العـدم وتـنعدم كـلّ مظاهـر الحياة. فإذا لم تنكسف الشّمس وظلّ النّجم والقمر مضيئين كان العجب وكانت الخارقة الّتي لا سابقة لها ولا سبيل إلى إدراك كنهها.

ولعـلّ أهمّـيّة الطّاقة الإقناعيّة الكامنة في هذين النّموذجين الاستفهاميّين هي الّتي تفسّر تواترهما في المراثي وتبرّر تفنّن الشّعراء في إجرائهما على أنحاء شتّى.

علـى هـذا النّحو ندرك قدرة "السّؤال" على الاضطلاع بدور حجاجيّ في سياق ما مع تعويل السّائل على الضّمنيّ المتخفّي وهو ما يجعل السّؤال المطروح غير بريء. إنّه يثير إشـكالا كمـا رأيـنا ويـوجّه المتلقّي إلى وجهة محدّدة يقصد إليها المتكلّم قصدا وقول جميل بثينة من الطّويل[1]:

أَلَـمْ تَعْلَمِـي يَـا عَذْبَـةَ الـرِّيقِ أَنَّنِي أَظَـلُّ إِذَا لَـمْ أَلْـقَ وَجْهَـكِ صَادِيَا

إنّمـا يقـوم علـى افـتراض ضـمنيّ مفـاده حاجة الشّاعر الأكيدة إلى حبيبته حاجة تـضاهي حاجـة المـرء إلى مـا يبعث فيه الحياة فتصبح غاية هذا البيت التّأكيد على أنّ بثينة هـي واهـبة الحـياة للـشّاعر بدونها يتبدّد طعم الحياة وتتلاشى فرحتها. ومن ثمّة ندرك أنّ طاقـة الإقـناع في هذا السّؤال متأتّية من كونه لم يجعل حاجته إليها محلّ سؤال أي لم يجعلها "إشـكالا" بـل جعل علم الحبيبة بتلك الحاجة هو الإشكال الحقيقيّ مقترحا بذلك إمكانيّتين للإجابـة (نفـي وإثـبات بموجـبهما "تحاصـر" الحبيـبة فلا تخرج عن حالين: حال العالم بتلك

---

[1] الدّيوان، ص89.

الحاجة المتجاهل لها فيكون صدّها ظلما ونأيها قسوة وغدرا أو حال الجاهل بتلك الحاجة فتكون كذلك قاسية ظالمة جائرة عن الحقّ إذ لم تدرك مكانتها عنده ولم تعلم شدّة حاجته إليها تلك الّتي صرّح بها في بيته الشّهير:

لَقَدْ خِفْتُ أَنْ أَلْقَى المَنِيَّةَ بَغْتَةً وَفِي النَّفْسِ حَاجَاتٌ إِلَيْكِ كَمَا هِيَا

ولا تفوتنا الإشارة في هذا المجال إلى ما ذهب إليه مايير في شأن الصّور الحجاجيّة وعلاقتها الوطيدة بالمساءلة إذ يؤكّد أنّه متى اعتمدنا صورة بلاغيّة في الخطاب فإنّنا في الواقع قد طرحنا سؤالا يقتضي بالضّرورة جوابا إشكاليّا. لنأخذ مثلا قول الرّاعي النّميري من البسيط[1]:

وَفِي الخِيَامِ إِذَا أَلْقَتْ مَرَاسِيهَا حُورُ العُيونِ لإِخْوَانِ الصِّبَى صُيُدُ
كَأَنَّ بَيْضَ نَعَامٍ فِي مَلاَحِفِهَا إِذَا اجْتَلاَهُنَّ قَيْظٌ لَيْلُهُ وَمِدُ

إنّ الشّاعر وهو يعتمد التّشبيه المجمل "كأنّ بيض النّعام" إنّما يستفهم السّامع ويدعوه إلى الإجابة عن السّؤال المطروح وأصل التّساؤل هو الاختلاف القائم بين النّساء في الخيام وبيض النّعام فلا يكون الحلّ إلاّ في الجواب المفسّر لهذه العلاقة البلاغيّة بين طرفي التّشبيه فقولنا إنّ الجامع بينهما هو البياض المشوب بصفرة أو لين الملمس أو السّتر والمنعة تحديد للفضاء "البروماتولوجي" الّذي يواجه المخاطب. ولذا فإنّ الصّورة البلاغيّة وتحديدا التّشبيه المجمل أو البليغ وخاصّة الاستعارة تمثّل عند مايير الفكر في جوهر حركته الاستفهاميّة وتبقى حجاجيّة الصّورة فيما توفّره من حضور وما تبرزه وتجليه للعيان من معان اتّفاق خفيّة لا ندركها أو لا نعيرها أهمّيّة هذا فضلا عمّا سنراه عند تحليلنا في الباب القادم للحجاج بالصّورة من طاقة إقناعيّة هائلة توفّرها الصّورة البلاغيّة حين تجعل

---

[1] ديوان الرّاعي النّميري، جمعه وحقّقه راينهرت فايبرت، بيروت، 1980، ص55.

المتلقّي يستنتج أمرا (وهو يجيب عن السّؤال المطروح بلغة ماير) فيتقيّد به إذ ما يستنتجه بنفسه يصعب عليه -فيما بعد- ردّه.

ب - الوظيفة الحجاجيّة لأسلوبي "الأمر" و"النّهي":

اهتمّ الدّارسون بـ"الفعل" وعلاقته بالقول في إطار الحجاج اللّغوي إيمانا منهم بأنّ اللّغة كما يقول برلمان ليست وسيلة تواصل فحسب بل إنّها أيضا أداة تأثير في النّفوس ووسيلة إقناع[1] وكان أبرز من بحث في الأفعال وعلاقتها بالأقوال أوستين (Austin). إذ أكّد أنّه لا يمكن الحديث عن قول في صورته المجرّدة بل إنّ كلّ قول له غاية عمليّة ما وهو في ذاته عمل نقوم به. لذلك يسمّيه أوستين بالعمل القولي (Acte locutionnaire) غير أنّنا نجد أقوالا كثيرة تهدف بالأساس إلى صياغة واقع جديد وتكون هذه الأقوال عادة بين حضور طرفي الخطاب في المكان والزّمان. فبمجرّد صياغة القول يحدث فعل ما وهو ما يسمّيه أوستين بالعمل اللاّقولي (Acte illocutionnaire) ومن ثمّة ننتهي إلى أنّه لا يوجد قول نقوله إلاّ وهو يحمل عملين: عملا قوليّا وعملا لا قوليّا. ثمّ إنّنا نجد صنفا ثالثا من الأقوال أقوال تنبئ بفعل ما أي أنّها مجرّد وعود يصرّح بها المتكلّم فالوعد حاصل بالقول وهو مرتبط بردّ فعل المخاطب ولذلك فإنّ العمل الثّالث لا يوجد في اللّغة خلافا للعملين القولي واللاّقولي اللّذين هما عملان كائنان اصطلاحيّان وقد سمّاه أوستين: Acte Perlocutionnaire[2] على هذا النّحو نتبيّن بيسر أنّ دراسة أوستين هامّة من حيث تصوّراتها ونتائجها إذ أنّها أفضت بنا إلى مراجعة جملة من الأحكام والتّصوّرات القائمة حول الفعل اللّغوي فلا حديث عن قول منفصل عن الفعل بل القول نفسه قد يكون فعلا خاصّة إذ كنّا بإزاء خطاب

---

(1) برلمان وتيتيكاه، مصنّف في الحجاج، ج1، ص177.

(2) أوستين، عندما نعني بالقول الفعل، (Quand dire c'est faire)، منشوراتساي (Editions de seuil)، باريس، 1970، أنظر المحاضرتين الثّامنة والتّاسعة (Voir huitième et neuvième conférences).

حجاجيّ تكتسب فيه الأقوال طبيعة خاصّة وتوجّه كلّها نحو غاية واحدة هي الإقناع أو الحمل على الإذعان. هذا الأمر يبيّنه قول امرئ القيس من الطّويل[1]:

جَـزِعْتُ وَلَمْ أَجْزَعْ مِنَ البَيْنِ مَجْزَعَا ... وَعَـزَّيْتُ قَلْباً بِالكَواعِبِ مُولَعَا

وَأَصْبَحْتُ وَدَّعْتُ الصِّبَا غَيْرَ أَنَّنِي ... أُرَاقِبُ خَلاَّتٍ مِنَ العَيْشِ أَرْبَعَا

فَمِنْهُنَّ قَوْلِي لِلنَّدَامَى تَرَفَّعُوا ... يُدَاجُونَ نَشَّاجاً مِنَ الخَمْرِ مُتْرَعَا

وَمِنْهُنَّ رَكْضُ الخَيْلِ تَرْجُمُ بِالقَنَا ... يُبَادِرْنَ سِرْباً آمِناً أَنْ يُفَزَّعَا

وَمِنْهُنَّ نَصُّ العِيسِ وَاللَّيْلُ شَامِلٌ ... تَيَمَّمُ مَجْهُولاً مِنَ الأَرْضِ بَلْقَعَا

وَمِنْهُنَّ سَوْفِي الخَوْدَ قَدْ بَلَّهَا النَّدَى[2] ... تُرَاقِبُ مَنْظُومَ التَّمَائِمِ مُرْضَعَا

فالشّاعر في البيت الأوّل وصدر الثّاني ينقل لنا واقعا جديداً أصبح يعيشه وذلك عن طريق الأفعال "جزعت" و"عزّيت" و"أصبحت" و"ودّعت": فهو لئن حزن لبعد الكعاب ومفارقتهنّ فإنّه قد صبّر قلبه عنهنّ بعد أن كان مولعا بهنّ يلهج بذكرهنّ وبذلك كلّه يكون قد ودّع الصّبا وتسامى عن التّصابي ولكنّه سرعان ما يتحوّل من نقل وإخبار إلى صنع وإنجاز: إنجاز لعالمه الجديد وواقعه الطّارئ وذلك عن طريق الفعل "أراقب" بمعنى أنتظر خصالا أربعا فصّل القول فيها فهي منادمة الخلاّن وركوب الخيل للصّيد أو الحرب وركوب الإبل وسوقها في ظلام اللّيل لبلوغ غاياته الّتي تعنّ له واللّهو بالغادة الحسناء. وما يهمّنا أنّ فعل المراقبة هذا لا ينقل واقعا ولا يحدّث عنه بل ينجزه أثناء عمليّة التّلفّظ ذاتها إنّه من الأفعال الّتي تتحقّق وهي تلفظ لذا تعدّ طاقتها الحجاجيّة هامّة لأنّه ينجز واقعا خاصّا ويبني بالكلام عالما متميّزا: واقع امرئ القيس وعالم الفتى الجاهلي الّذي لا يحقّق فتوّته إلاّ بخوضه ميادين الحبّ والحرب والخمرة ولذلك لا نجانب الصّواب حين نعتبر هذا "الفعل" مرتكز الشّاعر في الإقناع بفتوّته.

---

[1] الديوان، ص240-241.

[2] سوفي: من ساف يسوف سوفا أي شمّ يشمّ شمّا. الخود: المرأة الخفرة الحيية.

في الإطـار ذاتـه يتنـزّل تقليد شعريّ معروف وإن كان يخصّ المدح دون سواه من الأغـراض ونعني به توجيه الشّاعر الخطاب إلى ممدوحه يهديه القصيدة معلنا على الملأ أنه خـصّه بهـا دون سـواه أنّه بها حقيق وبكلّ ما ورد فيها من تنويه جدير فهو تقليد يقوم في جوهـره علـى إنجـاز واقـع عـن طـريق أعمال لا قوليّة (Illocutionnaires) بدليل أنّ القـول في هـذه الحـال يـتمّ في حـضور طرفي الخطاب (المادح والممدوح) زمانا ومكانا من ذلك قول الأعشى من المنسرح[1]:

قَلَّـدْتُكَ الـشِّعْرَ يَـا سَـلاَمَةَ ذَا الـ تِّفْـضَالِ وَالـشَّيْءُ حَيْـثُمَا جُعِـلاَ
وَالـشِّعْرُ يَـسْتَنْزِلُ الكَـرِيمَ كَمَا اسْـ تَنْـزَلَ رَعْـدُ الـسَّحَابَةِ الـسَّبَلاَ

ففعل "قلّد" الّذي صدّر به الشّاعر قوله يصوغ واقعا جديدا هو واقع المدح والإقرار بفـضائل الممدوح: أي يجعل الشّعر فعلا في خدمة الممدوح ويجعل الشّاعر في ركابه يمجّده ويعلّـي مـن شـأنه وهـذا مـا لـه علاقـة وطيدة دون شكّ بالحجاج إذ ليس هناك أبلغ من صـياغة هـذا الواقـع في الإقـناع بـصدق المـديح والاستدلال على أحقّيّة الممدوح بالمدح والتّمجيد وحمله من ثمّة على البذل والعطاء الجزيل.

وغـير بعـيد عـن هذا يأتي تقليد شعريّ آخر متمثّلا في توجيه الخطاب إلى المتلقّي إمّـا أمـرا لـه بالفعـل أو نهـيا له عن ذلك وفي الأسلوبين أي الأمر والنّهي طاقة حجاجيّة هامّـة سـنحاول كـشفها وتوضيحها من خلال نماذج شعريّة دقيقة فالأمر والنّهي أسلوبان إنـــشائيّان ينتمـــيان إلى صـــنف الأفعـــال الّـــتي وسمهـــا أوســـتين بـــ (Actes perlocutionnaires) أي الأقـوال الّتي فيها إنجاز لأفعال معيّنة ولكنّه إنجاز ضمنيّ لأنّ صـيغتي الأمـر والنّهي تحملان معنى الدّعوة ومن ثمّة تبدو صلتهما بالحجاج وثيقة لأنّهما يهـدفان إلى توجـيه المتلقّـي إلى سـلوك معيّن تحدّده أطروحات الشّاعر ومبادئه. ففي قول عديّ بن زيد من الطّويل[2]:

---

[1] الدّيوان، ص171.
[2] أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، ص232-233.

فَنَفْسَكَ فَاحْفَظْهَا عَنِ الغَيِّ وَالرَّدَى مَتَى تُغْوِهَا يَغْوَ الَّذِي بِكَ يَقْتَدِي
وَإِنْ كَانَتِ النَّعْمَاءُ عِنْدَكَ لِامْرِئٍ فَمِثْلاً بِهَا فَاجْزِ المُطَالِبَ وَازْدَدِ
إِذَا مَا امْرُؤٌ لَمْ يَرْجُ مِنْكَ هَوَادَةً فَلاَ تَرْجُهَا مِنْهُ وَلاَ دَفْعَ مَشْهَدِ
وَعَدِّ سِوَاهُ القَوْلَ وَاعْلَمْ بِأَنَّهُ مَتَى لاَيَيْنْ فِي اليَوْمِ يَصْرِمْكَ فِي الغَدِ
عَنِ المَرْءِ لاَ تَسْأَلْ وَسَلْ عَنْ قَرِينِهِ فَكُلُّ قَرِينٍ بِالمُقَارِنِ يَقْتَدِي
إِذَا أَنْتَ فَاكَهْتَ الرِّجَالَ فَلاَ تُلِعْ وَقُلْ مِثْلَ مَا قَالُوا وَلاَ تَتَزَيَّدِ
إِذَا أَنْتَ طَالَبْتَ الرِّجَالَ نَوَالَهُمْ فَعِفَّ وَلاَ تَأْتِ بِجَهْدٍ فَتَنْكَدِ
فَلاَ تُقْصِرَنْ عَنْ سَعْيِ مَنْ قَدْ وَرِثْتَهُ وَمَا اسْتَطَعْتَ مِنْ خَيْرٍ لِنَفْسِكَ فَازْدَدِ

حكمت صيغتا الأمر والنّهي كلّ المقطع الشّعريّ ومثّلتا دعوة واضحة إلى تبنّي جملة من القيم وتحويلها إلى أفعال ومواقف وهي قيم عربيّة تواتر ذكرها في أشعار القدامى باعتبار أنّ ترويجها ونشرها والحضّ على تبنّيها تعدّ من أهمّ وظائف الشّعر والشّاعر ولكنّ الأهمّ من ذلك كلّه أنّ مجرّد قيام الشّاعر -في الخطاب- آمرا وناهيا له قيمة حجاجيّة بيّنة فمن أعطى نفسه حقّ الاضطلاع بوظيفتي الحضّ والرّدع قد لبس في شعره حلّة الحكيم النّاصح الّذي خبر صروف الدّهر وابتلى ناسه فكان حقيقا بهذا الدّور جديرا بالطّاعة وهو أمر يعيه الشّاعر كلّ الوعي ويحرص نتيجة لذلك على التّصريح به قبل إملاء النّصائح وإصدار الأوامر والنّواهي على نحو قول عبيد بن الأبرص من الطّويل[1]:

وَإِنِّي لَذُو رَأْيٍ يُعَاشُ بِفَضْلِهِ وَمَا أَنَا مِنْ عِلْمِ الأُمُورِ بِمُبْتَدِي
إِذَا أَنْتَ حَمَّلْتَ الخَؤُونَ أَمَانَةً فَإِنَّكَ قَدْ أَسْنَدْتَهَا شَرَّ مُسْنَدِ
وَجَدْتُ خَؤُونَ القَوْمِ كَالعُرِّ يُتَّقَى وَمَا خِلْتُ غَمَّ الجَارِ إِلاَّ بِمَعْهَدِي

[1] الدّيوان، ص67.

وَلاَ تُظْهِـرَنْ حُبَّ امْرِئٍ قَبْلَ خُبْرِهِ وَبَعْـدَ بَـلاَءِ المَـرْءِ فَـاذْمُمْ أَوَ احْمَدِ
وَلاَ تَتْــبَعَنَّ الــرَّأيَ مِــنْهُ تَقُــصُّهُ وَلَكِـنْ بِـرَأْيِ المَرْءِ ذِي اللُّبِّ فَاقْتَدِ
وَلاَ تَـزْهَدَنْ فِـي وَصْـلِ أَهْلِ قَرَابَةٍ لِلُخْـرِ وَفِـي وَصْلِ الأَبَاعِدِ فَازْهَدِ
وَإِنْ أَنْــتَ فِـي مَجْدٍ أَصَبْتَ غَنِيمَةً فَعُدْ لِلَّذِي صَادَفْتَ مِنْ ذَاكَ وَازْدَدِ
تَــزَوَّدْ مِــنَ الدُّنْــيَا مَــتَاعاً فَإِنَّــهُ عَلَـى كُـلِّ حَـالٍ خَيْـرُ زَادِ المُـزَوَّدِ

فالبيت الأوّل قد أظهر الشّاعر في مظهر الحكيم الرّصين الّذي خبر الدّنيا وأهلها وخاض من التّجارب ما علّمه وهذّبه فغنم رأيا صالحا به يفضل غيره وباسمه يمنح نفسه حقّ نصح الآخرين وإرشادهم فإذا بكلّ الأبيات تستمدّ شرعيّتها من البيت الأوّل وإذا بالمقطوعة مبنيّة بناء منطقيّا واضحا.

على أنّ صيغتي الأمر والنّهي لا يحضران في مثل هذه السّياقات الحكميّة الوعظيّة فحسب بل كثيرا ما يحفل بهما الخطاب الغزليّ فيخاطب المجنون ليلاه ملتمسا وصالها في قصيدة له من الطّويل[1]:

فَيَا لَيْلَـى جُـودِي بالوِصَـالِ فَإِنَّنِي بِحُبِّـيكِ رَهْــنٌ وَالفُــؤَادُ كَئِــيبُ
فَـلاَ تَتْرُكِـي نَفْـسِي شَـعَاعاً فَإِنَّهَـا مِنَ الوَجْدِ قَدْ كَادَتْ عَلَيْكِ تَذُوبُ

فهو يدعو بإلحاح إلى بناء واقع منشود واقع الوصال والحبّ على أنقاض واقع موجود طالما عذّبه وأضناه هو واقع التّمنّع والهجر. وحين تعزّ المنى ويدرك أن لا سبيل إلى ليلاه يتوجّه بالخطاب إلى القلب في يأس مرير يدعوه إلى السّلوّ والكفّ عن طلب ما لا يطلب والسّلوّ عن أمل واه لا يتحقّق فيقول من الطّويل[2]:

---

(1) الدّيوان، ص41.
(2) م.ن، ص75.

أَلاَ أَيُّهَـا القَلْـبُ اللَّجُـوجُ المُعَـذَّلُ   أَفِقْ عَنْ طِلابِ البِيضِ إِنْ كُنْتَ تَعْقِلُ
أَفِـقْ قَـدْ أَفَـاقَ الوَامِقُـونَ وَإِنَّمَـا   تَمَادِيـكَ فِـي لَيْلَـى ضَـلاَلٌ مُـضَلَّلُ
سَلاَ كُـلُّ ذِي وِدٍّ عَنِ الحُبِّ وَارْعَوَى   وَأَنْـتَ بِلَيْلَـى مُـسْتَهَامٌ مُـوَكَّلُ

علـى أنّ المتلقّي في الخطاب الغزليّ قد لا يكون بالضّرورة الحبيبة الهاجرة المتمنّعة الّتي تخلّف في القلب حسرة ولوعة ولا القلب اللّجوج الّذي يمعن في الحبّ كلّما أمعنت الحبيبة في الصّدّ فيكون غادرا خائنا يجد الشّاعر عنتا في إقناعه بضرورة السّلوّ وحمله على قطع من قطع الودّ وتنكّر للعهد بل قد يخاطب الشّاعر عناصر الطّبيعة يدعوها بإلحاح جميل مؤثّر إلى مساندته في حبّه ومعاضدته في الرّفق بحبيبته وتذكيرها به في كلّ آونة وحين. يقول في ذلك عنترة العبسيّ من الطّويل[1]:

فَـبِاللَّهِ يَـا رِيـحَ الحِجَـازِ تَنَفَّـسِي   عَلَى كَبِدٍ حَرَّى تَذُوبُ مِنَ الوَجْدِ
وَيَا بَرْقُ إِنْ عَرَّضْتَ مِنْ جَانِبِ الحِمَى   فَحَـيِّ بَنِي عَبْسٍ عَلَى العَلَمِ السَّعْدِي
وَإِنْ خَمَـدَتْ نِـيرَانُ عَـبْلَةَ مَوْهِـناً   فَكُـنْ أَنْـتَ فِـي أَكْـنَافِهَا نَيِّرَ الـوَقْدِ
وَخَـلِّ الـنَّدَى يَـنْهَلُ فَـوْقَ خِـيَامِهَا   يُذَكِّـرهَا أَنِّـي مُقِـيمٌ عَلَـى العَهْـدِ

فتأتي الدّعوة معبّرة عن صدق الحبّ معاضدة لما يسوقه الشّاعر من حجج يستدلّ بها على قوّة العاطفة والحاجة إلى الوصل بل على جدارته به فإذا كان الشّاعر يناجي الله ويخصّه بخطابه تحوّلت الدّعوة إلى دعاء فيه طاقة إقناعيّة هامّة إذ يقوم شاهدا على ما يعانيه الشّاعر العاشق من وجد وما يجده في حمل النّفس على السّلوّ من عنت وذلك على نحو قول جميل من الطّويل[2]:

فَـيَا رَبِّ حَبِّبْنِـي إِلَـيْهَا وَأَعْطِنِـي   المَـوَدَّةَ مِـنْهَا أَنْـتَ تُعْطِـي وَتَمْـنَعُ

---

(1) الدّيوان، ص133.

(2) الدّيوان، ص48.

وَإِلاَّ فَصَبِّرْنِي وَإِنْ كُنْتَ كَارِهاً   فَإِنِّي بِهَا يَا ذَا المَعَارِجِ مُولَعُ

على هذا النّحو ننتهي إلى أمرين هامّين أحدهما قدرة الأفعال على معاضدة الحجاج ومساندة الشّاعر في سعيه إلى الإقناع والحمل على الإذعان تماما كبقيّة الأساليب الإنشائيّة من تمنّ ودعاء وقسم واستفهام... لأنّ أسلوبي الأمر والنّهي نابضان بالإثارة قادران على تحريك الوجدان وإحداث ما ينشد المتكلّم تحقيقه في المتلقّي من انفعال والثّاني: قدرة المتكلّم على الاحتجاج للمشاعر كما يحتجّ لكلّ الأفكار والمواقف وهو ما أكّده ووضّحه بلانتان (Plantin) في مقال له هامّ موسوم بـ (L'argumentation dans l'émotion) فقد أكّد أنّ الخطاب الحجاجيّ كما يرمي إلى إثبات أطروحة ما وحمل الآخرين على تصديقها والإذعان لها فإنّه يتوق أحيانا كثيرة إلى الاستدلال على عاطفة أو شعور فالمتكلّم بهذا المعنى يحاول أن يحمل المتلقّي على مشاركته شعورا معيّنا بواسطة أدلّة وحجج عديدة وهي قضيّة أثارها بلانتان انطلاقا من فكرة أساسيّة صاغها بقوله إنّ معقوليّة شعور ما يمكن أن تكون موضوع نزاع (La legitimité d'une émotion peut être contestée)[1].

هذه الفكرة يوضّحها على سبيل المثال قول أحدنا للآخر ليس هذا سببا يدعوك إلى الغضب والمهمّ في القضيّة أنّ الاحتجاج للمشاعر يمكن أن يكون في أغلب الأحيان بإثارة المشاعر ذاتها أي بمخاطبة عاطفة المتلقّي قبل عقله وحمله على مشاركة المتكلّم الشّعور ذاته ومقاسمته العاطفة نفسها فتذعن له النّفس من غير رويّة أو فكر كما قال ابن سينا ولنا في الشّعر نماذج عديدة متنوّعة تقوم في جوهرها على إثارة مشاعر معيّنة لدى المتلقّي خوفا كانت أو أمنا، او فرحا، لذّة أو ألما.

فإذا نظرنا في أبيات للنّابغة حذّر فيها قومه من خطر التطاول على النعمان بن الحارث الأصغر بالإقامة في واد أقر الذي كان تحت حمايته ودافع فيها عن نفسه إزاء ما

---

(1) كريستيان بلانتان (Christian Plantin)، الحجاج للمشاعر، (L'argumentation dans l'emotion)، تطبيقات (Pratiques)، العدد 96، ديسمبر 1997، ص81.

اتّهموه به من خوف أدركنا أنّ هذه الأبيات -وإن قيلت بعد أن بعث النّعمان إليهم جيشا فقتل وسبى ستّين أسيرا وأهداهم إلى قيصر الرّوم- فإنّها تنقل نصّ التّحذير وقول النّابغة المتنبّئ بمصير قومه فيه يحاول إقناعهم بضرورة الانتهاء عن أقر يقول من البسيط[1]:

لَقَدْ نَهَيْتُ بَنِي ذُبْيَانَ عَنْ أُقُرٍ	وَعَنْ تَرَبُّعِهِمْ فِي كُلِّ أَصْفَارِ
وَقُلْتُ يَا قَوْمِ إِنَّ اللَّيْثَ مُنْقَبِضٌ	عَلَى بَرَاثِنِهِ لِوَثْبَةِ الضَّارِي
لاَ أَعْرِفَنْ رَبْرَباً حُوراً مَدَامِعُهَا	كَأَنَّ أَبْكَارَهَا نِعَاجُ دُوَّارِ
يَنْظُرْنَ شَزْراً إِلَى مَنْ جَاءَ عَنْ عُرُضٍ	بِأَوْجُهٍ مُنْكِرَاتِ الرِّقِّ أَحْرَارِ
خَلْفَ العَضَارِيطِ لاَ يُوقَيْنَ فَاحِشَةً	مُسْتَمْسِكَاتٍ بِأَقْتَابٍ وَأَكْوَارِ
يُذْرِينَ دَمْعاً عَلَى الأَشْفَارِ مُنْحَدِراً	يَأْمُلْنَ رِحْلَةَ حِصْنٍ وَابْنِ سَيَّارِ
إِمَّا عُصِيتُ فَإِنِّي غَيْرُ مُنْفَلِتٍ	مِنِّي اللِّصَابُ فَجَنْبَا حَرَّةِ النَّارِ
أَوْ أَضَعُ البَيْتَ فِي سَوْدَاءَ مُظْلِمَةٍ	تُقَيِّدُ العِيرَ لاَ يَسْرِي بِهَا السَّارِي
تُدَافِعُ النَّاسَ عَنَّا حِينَ نَرْكَبُهَا	مِنَ المَظَالِمِ تُدْعَى أُمَّ صَبَّارِ

فإذا بحثنا في هذا النّصّ عمّا به يثير الشّاعر الخوف في نفوس قومه لينتهوا عن أقر ويتجنّبوا بذلك خطر النّعمان احتجنا إلى مواجهته بأسئلة عديدة تكون أجوبتها هي مواضع الإثارة في النّصّ مستلهمين في ذلك عمل بلانتان الّذي تقدّم ذكره. هذه الأسئلة هي: من؟ وكيف؟ وماذا؟ ولماذا؟

فالسّؤال الأوّل: من؟ يتعلّق بالشّخصيّة الّتي يخوّف الشّاعر قومه منها إنّه ملك ذو بأس وفي ذلك ما يكفي لإحلال الرّعب بالنّفوس إذ الملك سلطة وسطوة والملك أيّ ملك قادر بجيشه على النّيل من قبيلة تطاولت عليه. والسّؤال الثّاني كيف؟ تقييم لقوّة هذا الملك وتحديد لقدرته فهو ليث ضار يتأهّب في كلّ لحظة للانقضاض على فريسته

[1] الدّيوان،ص55-56.

والاستعارة هنا قادرة على إثارة الرّعب في النّفوس لما يحيل عليه الأسد في المخيال العربي من جرأة وشجاعة وفتك وضراوة لا سيّما وأنّ الصّورة –كما رأينا– أقدر على الإقناع من الكلام العادي العاري من التّصوير. وأمّا السّؤال الثّالث: ماذا؟ فتحديد لما سيحدث إن أرسل النّعمان بجيوشه إلى أقر حيث يقيم بنو ذبيان وما سيحدث دون شكّ هزيمة نكراء للقوم ونصر ساحق للنّعمان به يؤدّب المتطاولين ويردعهم. على أنّ الشّاعر لا يكتفي بالهزيمة حافزا على الحذر وقادحا على معاودة النّظر فيما قرّره القوم بل يتخيّر وجها مثيرا من وجوه الهزيمة إنّه "السّبي" سبي نساء بني ذبيان اللاّتي يتوسّع الشّاعر في وصفهنّ ويدقّق في تصوير حالهنّ عند الأسر فإذا بهنّ ذليلات منكسرات لا يجدن سوى البكاء به يعلّلن النّفس الخائفة المهزومة بل يصوّرهنّ الشّاعر وقد عرّضهنّ السّبي للفحشاء والمنكر فتراهنّ ينتظرن باكيات رحلة سيّدين عظيمين: حصن وابن سيّار ليفكّا إسارهنّ.

وفي اختيار هذا الوجه من الهزيمة (أي السّبي) دون غيره من الوجوه كالقتل والجرح والأسر... إثارة لمشاعر العار والخوف على العرض والنّفور من المهانة والذّلّ وهي مشاعر كفيلة بدفع القوم إلى مراجعة المواقف والتّفكير المتمعّن في العواقب. هذه الإثارة تشتدّ وتقوى إذا ما طرحنا السّؤال الأخير لماذا؟ أي ما سبب ما قد يحدث من هزيمة وسبي...؟ إذ لا شكّ أنّ الإثارة لا تكون بنفس الدّرجة ولا من نفس النّظام مع كلّ الأسباب[1] ففي نصّ النّابغة يبدو السّبب مثيرا للغيظ فما الهزيمة والسّبي والتّفريط في العرض إلاّ نتيجة وخيمة لسبب أشار إليه النّابغة بوضوح هو جهل القوم وغرورهم فهم جاهلون بقوّة النّعمان مغترّون بكثرتهم وقوّتهم قد سوّل لهم الغرور التّربّع في أقر وعيّروا الشّاعر –عن جهل– خشيته من النعمان وغضبه وهو ما صرّح به النّابغة في قوله:

وَعَيَّرَتْنِي بَنُو ذُبْيَانَ خَشْيَتَهُ ... وَهَلْ عَلَيَّ بِأَنْ أَخْشَاكَ مِنْ عَارِ؟

---

[1] يضرب بلانتان لذلك مث فيؤكّد أنّ الإثارة الحدثة عند حديثنا عن حادث مرور تختلف من حيث الدّرجة والنّظام باختلاف سببه فإذا كان الحادث ناتجا عن تأثير الكحول في سائق لا يحمل أصلا رخصة سياقة كان الشّعور المثار غضبا بل سخطا شديدا وإذا كان الحادث ناتجا عن انزلاق أرضيّ مفاجئ كان الشّعور حزنا أو أسفا. المقال ذاته، ص89.

إذ لـو تـربّع القوم في أقر لسبب وجيه كالدّفاع عن مبدأ أو شرف أو لحاجة أكيدة إلى هـذا المكـان لا يمكـن الظّفـر بهـا في مكان آخر لهان الخطب وتحوّل الخوف إلى تصميم وعـزم ولتحوّل الألم الّذي يحدثه تصوير الشّاعر للهزيمة إلى شعور بالعزّة والفخر ولكنّ لّما كـان السّبب جهلا وعنادا واغترارا كان المشهد حقيقا بأن يثير في النّفس خوفا وألما وغضبا فكـلّ ما في النّصّ من اختيارات إنّما هي مواضع للإثارة لا ترمي إلى إقناع القوم بالعدول عـن قـرارهم التّـربّع في أقـر فحسب بل تبرّر أيضا موقف الشّاعر حين ارتأى الّلجوء إلى حـرار لا تـصل إلـيها لخـشونتها وصـلابتها في حال عصيان القوم له إذ يصبح موقفه ذاك حـلاّ ينمّ عـن حـسن تقديـر للأمـور ووعـي بمخاطـر القرار المتسرّع الصّادر عن الجهل والغرور.

وغـير بعـيد مـن هذا نصّ غزليّ للمجنون قدّمه "الوالبي" راوي الدّيوان بقوله "فلمّا طـار به الوجد ولم يقدر على النّظر خرج متنكّرا يريد حيّ ليلى فلمّا انتهى إلى قرب الحيّ بقـي محيّرا لم يدرك كيف يحتال ويصنع في دخول الحيّ عسى أن ينظر إليها نظرة فبينما هو كـذلك إذ رأى عجـوزا معها سائل في عنقه سلسلة تدور به على الأبواب فقال: يا عجوز مـا تـريدين مـن هذا السّائل؟ قالت نصف ما يأخذ. قال: ضعي هذه السّلسلة على عنقي وخـذي ما عليّ من الثّياب. فوضعتها على عنقه وأقبلت تدور به على الأبواب والصّبيان يـرمونه بالحجـارة ويـصيحون بـالكلاب علـيه فلمّـا صار قريبا من خباء ليلى انشد يقول [الطّويل]:

هَنِيـئاً مَـرِيئاً مَـا أَخَـذْتِ وَلَيْتَنِـي ... أَرَاهَـا وَأُعْطِـي كُـلَّ يَـوْمٍ ثِيَابِـيَا
وَيَـا لَيْـتَهَا تَـدْرِي بِأَنِّـي خَلِـيلُهَا ... وَأَنَّ أَنَـا البَاكِـي عَلَـيْهَا بُكَائِـيَا
خَلِيلَـيَّ لَـوْ أَبْـصَرْتُمَانِي وَأَهْلَهَـا ... لَـدَيَّ حُـضُورٌ خِلْتُمَانِـي سِـوَائِيَا
وَلَمَّـا دَخَلْـتُ الحَـيَّ خَلفْـتُ مُـوقِدِي ... بِسِلْـسِةٍ أَسْـعَى أَجُـرُّ رِدَائِـيَا

أمـيلُ برأسِـي سـاعةً وَتَقُودُنِـي	عجـوزٌ مِـنَ السّؤالِ تَسْعَى أمامـيَا
وقـد أحقَـدَ الصّبيانُ بـي وَتَجمَّعُـوا	عَلَـيَّ وشَـدُّوا بـالكِلاَبِ ضَـوَارِيهَا
نظـرتُ إلَـى لَيْلَـى فلـمْ أملِـكِ البُكَا	فقلْـتُ ارْحَمُـوا ضُعْفِي وَشِـدَّةَ مَا بِيَا
فَقامـتْ هَـبُوباً والنِّـسَاءُ مِـنَ اجْلِهَـا	تَمَـشَّيْنَ نَحْـوِي إذْ سَـمِعْنَ بُكَائِـيَا
مُعَذِّبَتِـي لَـوْلاَكِ مَـا كُـنْتُ سَـائِلاً	أدُورُ عَلَـى الأَبْـوَابِ فِـي النَّاسِ عَارِيَا
وَقَائِلَـــةٍ وَارَحْمَـــةً لِـــشَبَابِهِ	فَقُلْـــتُ أجَـــلْ وَارحْمَـــةً لِـــشَبَابِيَا
أصَـاحِبَةَ المِـسْكِينِ مَـاذا أصَـابَهُ	وَمَـا بَالُـهُ يَمْـشِي الوَجَـى مُتَنَاهِـيَا
وَمَـا بَالُـهُ يَبْكِـي فَقُلْـتِ لِمَـا بِـهِ	ألاَ إنَّمَـا أبْكِـي لَهَـا لاَ لِمـا بِـيَا
بَنِـي عَـمِّ لَيْلَـى مَـنْ لَكُـمْ غَيْـرَ أنَّنِـي	مجِـيدٌ لِلَيْلَـى مَـا حيـيتُ القَوافِـيَا
وَدِدْتُ عَلَـى طِـيبِ الحَـيَاةِ لَـوَ انَّهَـا	يُـزَادُ لِلَيْلَـى عُمْـرُهَا مِـنْ حَيَاتِـيَا
فَمَـا زَادَنِـي الوَاشُـونَ إلاَّ صَـبَابَةً	وَمَـا زَادَنِـي الـنَّاهُونَ إلاَّ أعَادِيَـا
فَـيَا أهْـلَ ليلـى كثَّـرَ اللهُ فِـيكُمُ	مِـنَ امْـثَالِهَا حَتَّـى تَجُـودُوا بِهَـا لِـيَا
أفَمَت مَسَّ جِنْبِي الأَرْضَ حَتَّى ذَكَرْتُهَا	وَإلاَّ وَجَـدْتُ رِيحَهَـا فِـي ثِنَائِـيَا[1]

يعتمد هـذا النّصّ -كأغلب النّصوص الغزليّة- الإثارة على نحو عميق فهو يروم إثـارة شـعورين في الحبيـبة: الحـبّ والإشفاق متوسّلا جملة من مقوّمات النّصّ وعناصره. فالمتكلّم عاشـق متيّم يجمـع لـه الـنّصّ صفات الوفاء والشّوق الدّائم والعجز عن السّلوّ والـبقاء علـى العهـد رغم سعي الواشين والنّاهين وهي صفات من شأنها أن تثير إشفاق الحبيـبة أو تدعـوها علـى الأقـلّ إلى الاهـتمام بفحوى الخطاب. هذه الدّعوة إلى الإشفاق تتدعّم على نحو بيّن حين يصوّر ما يعانيه في سبيل لقائها إنّه يعطى ثيابه ويدور سائلا على الأبواب وعلى عنقه سلسلة فيرميه الصّبية ويطاردونـه وفي ذلك دون شـكّ مهانـة وذلّ

[1] الدّيوان، ص92-93.

كبيران لم يبد الشّاعر كبير تأثر واهتمام بهما إذ تهون عليه النّفس في سبيل نظرة إلى ليلى ويهون عليه الهوان إن رآها ثمّ إنّ تحديد الشّاعر للمتسبّب الفعليّ في حالته تلك موضع آخر من مواضع الإثارة في الخطاب فقوله مناجيا الحبيبة "معذّبتي لولاك ما كنت سائلا...) اتهام صريح لها فهي داؤه وهي إن شاءت دواؤه فما يطلب المجنون سوى الرّحمة في قوله "ارحموا ضعفي وشدّة ما بيا" ثمّ "فقلت أجل وا رحمة لشبابيا" على أنّ أبلغ مواضع الإثارة في النّصّ ادّعاؤه أنّ البكاء لليلى لا له فهي في نظره قد حرمت حبّا كبيرا وقلبا صادقا وفيّا فحقّ لها البكاء والعويل "الا إنّما أبكي لها لا لما بيا" بهذا ندرك أنّ مواضع الإثارة في النّصّ كثيرة منها ما يعود إلى الشّاعر العاشق ومنها ما يعود إلى الحبيبة ومنها ما يتّصل بالعلاقة بينهما. وهي مواضع تمنح النّصّ قدرته على الفعل في الآخر وحمله على الإشفاق على الشّاعر والتّعاطف معه.

وما يهمّنا تأكيده بعد تحليلنا لمواضع الإثارة في نصّين مختلفين أنّ محلّل الحجاج في أيّ خطاب مدعوّ إلى التّفريق والتّمييز بين الحجج ومواطن الإثارة فالحجج هي البراهين والدّلائل الّتي سنقف على أهمّ أصنافها في الباب المتّصل ببنية الحجاج ومواطن الإثارة أو مواضعها هي كلّ المكوّنات المؤسّسة للإثارة تلك الّتي تحرّك عواطف المتلقّي فيذعن لما جاء في الخطاب دون رويّة أو تفكير.

5 - الضّمير المجهول ودوره الحجاجي:

نتحدّث في الخطاب الحجاجيّ عن تعدّد الأصوات إذ نجد صوت المتكلّم المدافع عن فرضيّة المنتصر لقضية وصوت المعارض الرّافض وصوت المتردّد الشّاكّ وأصوات أخرى كثيرة يستحضرها المتكلّم يجادلها ويحاججها أو يستشهد بآرائها ومواقفها. غير أنّ الضّمير المجهول الّذي يقابله بالفرنسيّة (On) يظلّ أكثر ما في الخطاب تعبيرا عن تعدّد الأصوات فهو كما يذهب إلى ذلك الدّارسون شخص متعدّد الأصوات على نحو متميّز لا

يضاهيه فيه أحد[1].

وأهم ما في القضيّة أنّ المتكلّم يستعمل الضّمير المجهول على الأقلّ لغايتين مختلفتين تتمثّل الأولى في اتّخاذ مسافة من الأصوات الّتي تعبّر عن وجهة نظر مناقضة لوجهة نظره وفصل صوته عنها. فهو إذ يسند الأصوات المعارضة الرّافضة إلى هذه النّكرة (On) إنّما يجعل الضّمير في هذه الحالة قائما مقام هم، الآخرون، الخصوم، المعارضون، وأمّا الثّانية فتتمثّل في جعل ذلك الضّمير معبّرا عن آراء مشابهة لآرائه ومواقف مماثلة لمواقفه فيأتي الضّمير المجهول في مقام المساندين المعاضدين لما يقدّمه المتكلّم من أفكار وما يدعو إليه من مواقف وسلوك.

فللغاية الأولى وظّف عروة بن أذينة الضّمير المجهول في قوله من الكامل[2]:

بَخِلَتْ رَقَاشِ بِوُدِّهَا وَنَوَالِهَا ... سَقْياً وَإِنْ بَخِلَتْ لِبُخْلٍ رَقَاشاً
ظَفِرَتْ بِودِّكَ إِذْ سَبَتْكَ كَأَنَّهَا ... وَخْشِيَّةٌ لاَ تَسْتَطِيعُ حَوَاشَا
وَالوُدُّ يُمْنَحُ غَيْرَ مَنْ يُجْزَى بِهِ ... كَالمَاءِ ضُمِّنَ نَاشِحاً حَشَّاشَا[3]

فهو يشكو كعادة الشّعراء تمنّع الحبيبة وصدّها وهو إن رمنا تأويلا أبعد من ذلك وأعمق يشكو تقلّب الحياة وإدبارها عمّن سعى وطلب مفاتنها وهو لا يجد لذلك الموقف المتجنّي تبريرا غير الواقع الّذي يشي في أحيان كثيرة بالمفارقة حين يمنح الودّ لمن لا

---

[1] هذا الأمر أكّده أصحاب مقال تعدّد أصوات الخطابات الحجاجيّة: مقترحات تعليميّة حين وصفوه بكونه شخصا متعدّد الأصوات كما لا أحد: Une personne polyphonique par exellence
انظر: أنياس أوريكيو (Agnes Auricchio) وكارولين ماسران (Caroline Masseron) وكلود بيران شيرمر (Claude Perrin-Schirmer)، تعدّديّة الأصوات في الخطابات الحجاجيّة التّعليميّة: (La polyphonie des discours Argumentatifs didactiques)، تطبيقات (Pratiques)، عدد 73، مارس 1992، الحجاج المكتوب (L'argumentation écrite)، ص25.

[2] الدّيوان، ص50.

[3] ناشحا: شرب شربا قليلا دون الرّيّ. الحشّاش: الثّعبان.

يستحقّه ويمنع الوصل عمّن به جدير ولذا يأتي الضّمير المجهول في يمنحَ للتّعبير عن الموقف الّذي يتّخذه الشّاعر من كلّ ظالم -بمن في ذلك الحبيبة- يمنح ودّه لمن لا يستحقّه ويمنع وصله عمّن كان أحقّ النّاس به. فهو يتّخذ بالضّمير مسافة من الصوات الّتي تعارضه وينفصل عن المواقف الّتي تناقض مواقفه.

وإن كنّا لا نعدم وسيلة أخرى بها يتّخذ الشّاعر مسافة من آراء تناقض آراءه وتخالفها نعني بها اعتماده على أفعال تحمل في ذاتها معنى التّشكيك في الأقوال والمواقف الّتي يستدعيها الشّاعر ليجادلها ويناقشها من هذه الأفعال ادّعى وزعم... فأن يقول علباء بن أرقم بن عوف[1] من الطّويل[2]:

ألاَ تِلْكُمَا عِرْسِي تَصُدُّ بِوَجْهِهَا	وَتَزْعُمُ فِي جَارَاتِهَا أَنَّ مَنْ ظَلِمْ
أَبُونَا وَلَمْ أَظْلِمْ بِشَيْءٍ عَمِلْتُهُ	سِوَى مَا تَرَيْنَ فِي القَذَالِ مِنَ القِدَمْ
فَيَوْمَاً تُوَافِينَا بِوَجْهٍ مُقَسَّمٍ	كَأَنْ ظَبْيَةٌ تَعْطُو إِلَى نَاضِرِ السَّلَمْ[3]
وَيَوْماً تُرِيدُ مَالَنَا مَعَ مَالِهَا	فَإِنْ لَمْ نُنِلْهَا لَمْ تُنِمْنَا وَلَمْ تَنَمْ
نَبِيتُ كَأَنَّنَا فِي خُصُومٍ عَرَامَةٍ[4]	وَتَسْمَعُ جَارَاتِي التَّأَلِّيَ وَالقَسَمْ

---

(1) علباء بن أرقم اليشكري كان النّعمان بن المنذر قد أحمى كبشا أي جعله حمى فوثب عليه علباء فذبحه فحمل إلى النّعمان فلمّا وقف بين يديه أنشده قصيدة يقول في آخرها:

أخون بالجبّار حتّى كأنّما	قتلت له خالا كريما أو ابن عم
فإنّ الجبّار ليست بصعقة	ولكن سماء تمطر الويل والذيم

(المرزباني، معجم الشّعراء، ص304)

(2) الأصمعي، الأصمعيّات، حقّق نصوصها وترجم لأعلامها ووضع فهارسها الدّكتور عمر فاروق الطّبّاع، بيروت، ص132.

(3) توافينا: تأتينا. الوجه المقسّم: الموسوم بالحسن كأنّ في كلّ موضع منه قسما من الجمال. تعطو: تتناول. السّلم: نوع شجر في البادية.

(4) العرامة: الشّراسة.

إنما يحكم على اتّهام زوجته له بالظّلم منذ البداية ويقوّض قولها من الدّاخل باعتماده فعل زعم قبل أن يقوّضه بصورة أوضح بالحجج الكثيرة الّتي ساقها من واقع حياتهما الزّوجيّة فهي متناقضة الطّباع ترضى حينا وتسخط حينا آخر وتعرّض زوجها للمهانة والذّل.. وهو عين ما ذهب إليه جميل بثينة في قوله من الخفيف[1]:

زَعَمَ النَّاسُ أَنَّ دَائِيَ طِبِّي   أَنْتِ وَاللهِ يَا بُثَيْنَةُ طِبِّي

فهو يقوّم أقوال النّاس حين يقدّم ما يذهبون إليه بفعل زعم فهم في أقوالهم مدعوّن يتكلّمون عن جهل ولا يدركون أنّ بثينة داؤه ودواؤه.

وللغاية الثّانية أي التّعبير عن مواقف مشابهة لمواقفه وأفكار مماثلة لأفكاره يوظّف عنترة ضمير المجهول في قوله من الوافر[2]:

إِذَا جَحَدَ الجَمِيلَ بَنُو قُرَادِ   وَجَازَى بِالقَبِيحِ بَنُو زِيَادِ
فَهُمْ سَادَاتُ عَبْسٍ أَيْنَ حَلُّوا   كَمَا زَعَمُوا وَفُرْسَانُ البِلاَدِ
وَلاَ عَيْبٌ عَلَيَّ وَلاَ مَلاَمٌ   إِذَا أَصْلَحْتُ حَالِي بِالفَسَادِ
فَإِنَّ النَّارَ تُضْرَمُ فِي جَمَادٍ   إِذَا مَا الصَّخْرُ كَرَّ عَلَى الزِّنَادِ
وَيُرْجَى الوَصْلُ بَعْدَ الهَجْرِ حِيناً   كَمَا يُرْجَى الدُّنُوُّ مِنَ البِعَادِ

فهو يعترف لبني قراد وبني زياد بالنّسب الجليل والمقام الرّفيع رغم تنكّرهم له وإساءتهم إليه فهم سادات وفرسان وهو في حاجة إلى تبرير موقفه هذا فيحتجّ له بوصل موقفه هذا بمواقف كثيرين مثله يعفون ويعفّون عن الظّلم وتمّ هذا الوصل باعتماد الضّمير المجهول في مناسبتين يُرجى... كما يرجى.

---

[1] الدّيوان، ص13.

[2] الدّيوان، ص117.

الوظيفة الحجاجيّة ذاتها للضّمير المجهول يعتمدها عمرو بن كلثوم في قوله من الطّويل[1]:

لَقَدْ عَلِمَتْ عُلْيَا رَبِيعَةَ أَنَّنَا ذُرَاهَا وَأَنَّا حِينَ تُنْسَبُ جِيدُهَا
وَمَا انْفَكَّ مِنَّا مُنْذُ كُنَّا عِمَارَةٌ إِذَا الحَرْبُ شَالَتْ لاَ قِحاً مَنْ يَقُودُهَا
فَإِنْ تَسْأَلِي تُنْبَيْ بِأَنَّا خِيَارُهَا وَأَنَّا الذُّرَى مِنْهَا وَأَنَّا وَقُودُهَا

فالسّياق فخريَ والشّاعر في هذا المقام محتاج شديد الاحتياج إلى من يدعّم أقواله ويثبّت معاني قصيدته الفخريّة لذا بنى الفعل إلى المجهول تُنبي في خطابه الموجّه إلى ربيعة وبذلك وصل قوله بأنّهم خيار ربيعة (أي هو وقومه) وأنّهم خير من في الحرب ووقودها أي مشعلوها بأقوال آخرين كثيرين يعترفون بذلك ويقرّونه. وهو أمر يكاد يكون قارّا في كلّ السّياقات الفخريّة إذ يجعل مفاخره ومفاخر قومه أمرا متداولا معروفا ويحرص كلّ الحرص على أن يصل فخره بأقوال الآخرين وآرائهم.

على أنّ المتأمّل في الشّعر القديم يدرك بيسر أنّ هذه الظّاهرة الأسلوبيّة تتجاوز سياق الفخر إلى سياقات أخرى كثيرة فالشّاعر قد يفرّ إلى المبني للمجهول ولكن لغاية أخرى. فهو يعمد إلى الضّمير المجهول متى أراد التّستّر عن مواقفه ونشد الإيهام باحتجاب الذّات من العمل المكتوب في حين أنّ الحقيقة هي أنّ تلك الذّات التحفت بذاك الضّمير أو تقنّعت به ليس أكثر وأنّ تلك الذّات تواصل من وراء ذاك القناع التّعبير عن آرائها أو تقنّعت به ليس أكثر وأنّ تلك الذّات تواصل من وراء ذاك القناع التّعبير عن آرائها ومواقفها دون عناء. فنحن إن تأمّلنا قول النّابغة الذّبياني من الوافر[2]:

إِلَى ابْنِ مُحَرِّقٍ أَعْمَلْتُ نَفْسِي وَرَاحِلَتِي وَقَدْ هَدَتِ العُيُونُ

---

(1) الدّيوان، ص33.

(2) الدّيوان، ص126.

أَتَيْـتُكَ عَارِيَـاً خَلَقـاً ثِيَابِـي عَلَـى وَجَـلٍ تُظَـنُّ بِـيَ الظُّـنُونُ
فَأَلْفَـيْتُ الأَمَانَـةَ لَـمْ تَخُـنْهَا كَـذَلِكَ كَـانَ نُـوحٌ لاَ يَخُـونُ

وجدناه يتستّر خلف الضّمير المجهول في "تظنّ" ليتّهم ابن المحرّق –وهو النعمان بن عمرو بن هند ومحرّق لقب لأبيه عمرة بن هند– بأنّه أساء الظنّ به وظلمه حين شكّ في ولائه وصدقه فهو لا يجرؤ على الاتّهام الصّريح السّافر لذا لم يقل "تظنّ بي الظّنون" بل بنى الفعل للمجهول جاعلا أصوات الشّكّ والظّنّ عديدة كثيرة أي جاعلا النعمان بن عمرة بن هند واحدا من آخرين فكثر هم من اتّهموه وشكّوا في صدقه وإخلاصه هذا على المستوى الظّاهر للبيت والنّعمان بن عمرو بن هند هو الظّالم الّذي أساء الظّنّ بالشّاعر في مستوى آخر هو باطن البيت أو عمقه الغائر. هذه الذّات المخاتلة المخادعة تتراءى لنا في قول الأعشى في قصيدة له من الكامل[1]:

إِذْ لاَ يُـرَى قَـيْسٌ يَكُـونُ كَقَيْـسِنَا حَـسَباً وَلاَ كَبَنِـيهِ فِـي الأَوْلاَدِ

فهو إذ يفتخر بقومه ويحاول إقناع المتلقّي بصدق ما يغدقه عليهم من صفات وفضائل فإنّه يحرص على أن يجعل الآخرين يشاركونه الرّأي بل يوهم عبر الضّمير المجهول في "لا يرى" بأنّ الآخرين هم الّذين لن يروا حسبا أرفع من حسب قومه ومجدا كمجد أبنائهم والحال أنّ هذا رأيه وقد تقنّع وتخفّى.

على أنّ المتكلّم وهو يحاجج المتلقّي ويحاول إقناعه قد يعتمد الضّمير المجهول في سؤال ما بحيث يستفزّ المتلقّي ويحاول إرباكه وهو أمر نظفر به خاصّة في سياقات اللّوم والعتاب. ففي قول جميل من الوافر[2]:

فَقُلْـتُ لَهَـا وَقَـدْ غَلَـبَ التَّعَـزِّي أَمَـا يُقْـضَى لَـنَا يَـا بَـثْنَ سُـولُ

---

[1] الدّيوان، ص53، كقيسنا: قيس بن مسعود بن قيس بن خالد الشيباني توفي عاما بعد واقعة ذي قار أي سنة 611م.
[2] الدّيوان، ص63.

نلاحظ أنّه يبني الفعل في عجز البيت إلى المجهول (يقضي). ذلك أنّه لا يريد توجيه لوم مباشر إلى الحبيبة بل يخيّر أن ينوب الضمير المجهول عنها فمن غيرها يقضي سؤله ومن غيرها يسعده. كذلك الأمر بالنّسبة إلى قول المجنون من الطّويل[1]:

سَلُوا أمَّ عَمْرٍ وهَلْ يُنَوَّلُ عَاشِقٌ　　　أخُو سَقَمٍ أمْ هَلْ يُفَكُّ أسِيرُ؟

فمن غير الحبيبة ينوّل الشّاعر غايته ومن غيرها يفكّ أسره؟ فهي المقصودة بالخطاب وإن بني الفعلان للمجهول وكأنّه لا يتجرّأ على توجيه الخطاب مباشرة إليها أو يجد حرجا في ذلك ويخشى أن يفضي البيت إلى عكس ما يرجوه فهو يخفّف من وقع الاتّهام الصّريح المباشر بجعل الحبيبة تتقنّع بالضّمير المجهول وتختفي وراءه.

6 - الحجاج بالسّخرية:

إنّ تعريفات السّخرية كثيرة إذ يعتبرها البعض صورة من الصّور المجازيّة تسمح بقول ما هو مختلف عمّا نراه في حين يعدّها آخرون شكلا من أشكال استرجاع صدى أفكار أو ملفوظات يريد المتكلّم أن يشير إلى تهافتها. غير أنّ ما يهمّنا من أمرها تحديدا هو صلتها بالحجاج أو بعبارة أوضح كيف توظّف السّخرية توظيفا حجاجيّا؟ أين يكمن الحجاج في السّخرية؟

يقدّم "برندونير" (Berrendonner) تعريفا للسّخرية يجعل صلتها بالحجاج وثيقة إذ يعتبرها تناقض قيم حجاجيّة فما يسمح بقيام جملة ما ساخرة عنده كونها حجّة على فرضيّة ما. وإذا علمنا أنّ تناسق الخطاب أو تناغمه يفترض ألاّ يلتقي فضاء حجج الفرضيّة الواحدة بفضاء حجج فرضيّة هي مختلفة عنها أدركنا بيسر أنّ الفضاءين يلتقيان متى كان المقام ساخرا. فقولنا لفلان "إنّك ذكيّ" يعدّ في مقام عاديّ حجّة تحمل إلى نتيجة

[1] الدّيوان، ص97.

منتظرة هي أنّ ما يقترحه أو يراه فلان جدير بالتّصديق والاهتمام. فإذا كان المقام مقام سخرية أصبحت الجملة ذاتها تحتمل قراءتين القراءة الأولى تجعلها حجّة للنّتيجة المذكورة وقراءة ثانية تجعلها حجّة تحمل إلى نتيجة هي مناقضة تماما للأولى وهي أنّ ما يقوله وما يقترحه فلان غير جديرين بالاهتمام أو الأخذ بعين الاعتبار[1].

هذا الحجاج عن طريق السّخرية متوفّر في قول الفرزدق من الطّويل[2]:

أَتَرْجُو رُبَيْعٌ أَنْ يَجِيءَ صِغَارُهَا ... بِخَيْرٍ وَقَدْ أَعْيَا رَبِيعاً كِبَارُهَا

فظاهر القول حجّة تخدم نتيجة معيّنة فهو يبرّئ صغار ربيعة من ذنب اقترفوه أو خطأ فعلوه باعتبار أنّ الكبار أيضا قد يخطئون فلا أحد معصوم من الخطأ ولا حرج على الصّغير وقد أخطأ الكبير. ولكنّ البنية اللّغويّة للبيت تسمح بقراءة ثانية فيها المقام ليصبح مقاما ساخرا فإذا بالقول حجّة على سفه بني ربيعة مطلقا وغيّهم الأبديّ فما صلح الكبير منهم ولا الصّغير وما رشد السّلف ليرشد الخلف.

فإذا بالفضاءين يلتقيان: فضاء حجّة أولى ونتيجتها وحجّة ثانية هي المقصودة تقود المتلقّي إلى نتيجة مختلفة تمام الاختلاف عن الأولى. الأمر ذاته نلمحه في قول الحطيئة من الطّويل[3]:

وَمَنْ أَنْتُمُ؟ إِنَّا نَسِينَا مَنْ أَنْتُمُ؟ ... وَرِيحُكُمُ مِنْ أَيِّ رِيحِ الأَعَاصِرِ؟

---

(1) يقول-: "ما يجعل جملة ما قابلة للاستعمال المقلوب والسّاخر هو -في رأيي- امتلاكها لقيمة حجاجيّة. بعبارة أخرى لا يمكن قلب معنى "ب" إلاّ إذا كانت "ب" تعدّ أوّلا وفي زمن محدّد من الخطاب حجّة ملائمة لنتيجتين متعاقبتين لنقل النّتيجة "ن" ونقيضتها".

برندوني (Berrendonner)، عناصر البرغماتيّة اللّسانيّة (Eléments de pragmatique linguistique)، منشورات مينوي (Editions de Minuit)، 1982، ص182.

(2) ديوان الفرزدق، شرحه الأستاذ علي خريس، ط1، بيروت، لبنان، 1996، ص201.

(3) الدّيوان، ص235.

فظاهر البيت استفهام يقوم حجّة على نتيجة محدّدة فهو بسؤاله عن القبيلة الّتي يهجوها وأصلها وقوّتها قد يقيم قوله ذاك مقام الدّليل أو البرهان على قدم عهده بهم وطول غيابه عنهم ولكنّ المقام الثّاني الّذي يتنزّل فيه البيت مقام ساخر يجعل سؤال الشّاعر حجّة على ضعة شأن مخاطبيه وحقارتهم فما يجهل إلاّ حقير لا مجد له ولا ذكر. ولا يغيّب إلاّ ضعيف عاجز لا حول ولا قوّة. وهذا البيت يتنزّل تحديدا ضمن تقنية في الحجاج عن طريق السّخرية ذكرها ليونال بلّنجي في قوله "نسخر حين نتساءل مدّعين الجهل (فيتّخذ الاستفهام شكل السّؤال الفخّ Frome de question piége)"[1] أمّا بيت الفرزدق الّذي حلّلناه فيتنزّل ضمن شكل آخر حدّده في قوله "ونسخر أيضا حين نقول نقيض ما نقصد"[2] ولا يصحّ القول إنّ الحجاج بالسّخرية لا يكون إلاّ في الهجاء إذ قد يحضر في الغزل لا سيّما الغزل الباكي الحزين ففي قول المجنون من الطّويل[3]:

وَعَهْدِي بِلَيْلَى وَهْيَ ذَاتُ مُؤَصَّدٍ ... تَرُدُّ عَلَيْنَا بِالعَشِيِّ المَوَاشِيَا

فَشَبَّ بَنُو لَيْلَى وَشَبَّ بَنُوا ابْنِهَا ... وَأَعْلاَقُ لَيْلَى فِي فُؤَادِي كَمَا هِيَا

نجد حجاجا ساخرا ولكنّ السّخرية في هذا السّياق مريرة مشبعة بقتامة اليأس والإحساس الفظيع بالعجز فالقول في ظاهره حجّة على خلود الحبّ وثباته ولكنّه في مقام ساخر يصبح حجّة على ذهاب رشده ومأساويّة وضعه. فمن تعلّق بامرأة لا أمل في وصلها ومن تمسّك بحبّها حتّى شبّ بنوها وأحفادها خائب قليل الحكمة.

والواقع أنّ بيتي المجنون يؤكّدان أنّ السّاخر وموضع السّخرية قد يكونان واحدا إذ يسخر الشّاعر من ذاته العاجزة الواهمة ولذا كانت سخريّته مريرة كما ذكرنا. في حين يكون السّاخر في خطابات أخرى منفصلا عن موضوع السّخرية كما في بيتي الفرزدق

---

(1) ليونال بلّنجي، الحجاج: مبادئه وطرقه، ص73.

(2) ليونال بلّنجي، الحجاج: مبادئه وطرقه، ص73.

(3) الدّيوان، ص122، (المؤصد صدار تلبسه الجارية فإذا أدركت درّعت).

والحطيئة. وعموما تعبّر السّخرية عن تعدّد الأصوات في الخطاب الحجاجيّ ولا بدّ للدّارس لهذا الخطاب أن يتفطّن لذلك وأن يحدّد تلك الأصوات ليكشف ما تخفيه من حجاج.

ولا نغفل الإشارة إلى صنف آخر من الحجاج السّاخر الشّائع في الشّعر العربي القديم وتحديدا في قصائد الهجاء ونقصد به ذاك القائم على التّشكيك. وهو أسلوب طريف له في النّفس وقع وتأثير. فالشّاعر لا يوغل في المعنى ولا يحسم الموقف بل يعمد إلى التّشكيك خالقا جوّا ساخرا يدعم الحجاج القائم في القول من ذلك قول زهير من الوافر[1]:

وَمَا أَدْرِي وَسَوْفَ إِخَالُ أَدْرِي ... أَقَوْمٌ آلُ حِصْنٍ أَمْ نِسَاءُ؟

فَإِنْ قَالُوا: النِّسَاءُ مُخَبَّآتٌ ... فَحُقَّ لِكُلِّ مُحْصَنَةٍ هِدَاءُ

فالمقام هجاء والشّاعر في كلّ القصيدة يحشد الحجج ويجمع البراهين الدّالّة على وضاعة المهجوّ وجدارته بأحطّ النّعوت وألذع أنواع الشّتم والسّباب وذلك بأن أظهر أنّه لم يعلم إن كانوا رجالا أم نساء وهذا أقوى وأفعل في المتلقّي من قوله: هم نساء: لما يحتويه من سخريّة تجعل المهجوّ أحطّ من أن يوصف وهجاء الشّاعر له أبلغ من أن يرفض وأقوى من أن يردّ. وهو ذات الأسلوب الّذي اعتمده جرير في قوله من الوافر[2]:

وَإِنَّكَ لَوْ لَقِيتَ عَبِيدَ تَيْمٍ ... وَتَيْماً قُلْتَ أَيُّهُمُ العَبِيدُ

فالسّخرية واضحة والتّشكيك أبلغ من قوله إنّ بني تميم عبيد.

---

(1) الدّيوان، ص12.

(2) الدّيوان، ص130.

7 - توظيف "التّكرار" في الحجاج:

إنّ الدّراسات الدّائرة حول الحجاج وأفانينه تجمع أو تكاد على أهمّيّة الدّور الحجاجي الّذي يضطلع به أسلوب التّكرار أو المعاودة. وهو أسلوب شائع في الخطابات على تنوّع مواضيعها واختلاف أجناسها ولكنّه لا يدرس ضمن الحجج أو البراهين وإنّما يعدّ رافدا أساسيّا يرفد هذه الحجج أو البراهين الّتي يقدّمها المتكلّم لفائدة أطروحة ما، بمعنى أنّ التّكرار يوفّر لها طاقة مضافة تحدث أثرا جليلا في المتلقّي وتساعد على نحو فعّال في إقناعه أو حمله على الإذعان ذلك أنّ التّكرار يساعد أوّلا على التّبليغ والإفهام ويعين المتكلّم ثانيا على ترسيخ الرّأي أو الفكرة في الأذهان فإذا ردّد المحتجّ لفكرة حجّة ما أدركت مراميها وبانت مقاصدها ورسخت في ذهن المتلقّي وإن ردّد رابطا حجاجيّا أقام تناغما بيّنا بين أجزاء الخطاب وأكّد الوحدة بين الأقسام أو أوهم المتلقّي بها.

لكنّنا حين ننظر في توظيف أسلوب التّكرار في الحجاج نقف على أنواع مختلفة منه تتفاوت قيمتها ويتباين فعلها في الخطاب. أوّل هذه الأنواع التّكرار اللّفظي وهو -على عكس ما قد يذهب إليه البعض- قادر على الاضطلاع بدور حجاجيّ هامّ متى اعتمد في سياقات محدّدة وتوفّرت فيه شروط معيّنة، فتكرار اللّفظة ذاتها في أكثر من موضع يعدّ من أفانين القول الرّافد للحجاج المدعّمة للطّاقة الحجاجيّة في الدّليل أو البرهان لما له من وقع في القلوب لا سيّما في سياقات خاصّة كالمدح والرّثاء. ففي تكرار اسم الممدوح أو المرثيّ إشادة بذكره وتفخيم له في القلوب والأسماع على نحو قول الخنساء من البسيط[1]:

وَإِنَّ صَخْراً لَوَالِينَا وَسَيِّدُنَا ... وَإِنَّ صَخْراً إِذَا نَشْتُو لَنَحَّارُ

وَإِنَّ صَخْراً لَمِقْدَامٌ إِذَا رَكِبُوا ... وَإِنَّ صَخْراً إِذَا جَاعُوا لَعَقَّارُ

وَإِنَّ صَخْراً لَتَأْتَمُّ الهُدَاةُ بِهِ ... كَأَنَّهُ عَلَمٌ فِي رَأْسِهِ نَارُ

---

[1] الديوان، ص48-49.

وفي تكرار التّركيب ذاته في أبيات متلاحقة من المرثيّة تدعيم للنفس التفجّعي الغالب عليها وتأكيد للحرقة بل إذكاء لنارها كما جاء في قول المهلهل من الوافر[1]:

أَجِبْنِي يَا كُلَيْبُ خَلاَكَ ذَمٌّ ضَنِينَاتُ النُّفُوسِ لَهَا مَزَارُ
أَجِبْنِي يَا كُلَيْبُ خَلاَكَ ذَمٌّ لَقَدْ فُجِعَتْ بِفَارِسِهَا نِزَارُ
أَتَغْدُو يَا كُلَيْبُ مَعِي إِذَا مَا جَبَانُ القَوْمِ أَنْجَاهُ الفِرَارُ
أَتَغْدُو يَا كُلَيْبُ مَعِي إِذَا مَا حُلُوقُ القَوْمِ يَشْحَذُهَا الشِّفَارُ

وتكرار اسم الحبيبة في مقطع غزليّ ينضاف إلى الحجج المعتمدة في تأكيد العشق والاستدلال على صدق العاطفة وجدارة الشّاعر بالوصال وهو أمر تفطّن إليه القدامى فأجازوا للشّاعر العاشق تكرار اسم الحبيبة لما له من وقع في القلوب. يقول ابن رشيق "ولا يجب للشّاعر أن يكرّر اسما إلاّ على جهة التّشوّق والاستعذاب إذا كان في تغزّل أو نسيب.. كقول امرئ القيس ولم يتخلّص أحد تخلّصه فيما ذكر عبد الكريم وغيره ولا سلم سلامته في هذا الباب: [الطّويل]

دِيَارٌ لِسَلْمَى عَافِيَاتٌ بِذِي الخَالِ أَلَحَّ عَلَيْهَا كُلُّ أَسْحَمَ هَطَّالِ
وَتَحْسِبُ سَلْمَى لاَ تَزَالُ كَعَهْدِنَا بِوَادِي الخُزَامَى أَوْ عَلَى رَأْسِ أَوْعَالِ
وَتَحْسَبُ سَلْمَى لاَ تَزَالُ تُرَى طَلاً مِنَ الوَحْشِ أَوْ بَيْضاً بِمَيْثَاءَ مِحْلاَلِ
لَيَالِيَ سَلْمَى إِذْ تُرِيكَ مُنَضَّداً وَجِيداً كَجِيدِ الرِّيمِ لَيْسَ بِمِعْطَالِ[2]

وهو أمر شائع فعلا في الغزل القديم نجده في مثل قول قيس بن ذريح من الطّويل[3]:

---

(1) ديوان مهلهل بن ربيعة، إعداد وتقديم طلال حرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1996، ص46.
(2) ابن رشيق، العمدة، ج2، ص74.
(3) ديوان قيس لبنى، شرح راجي الأسمر، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1997، ص110.

أَلاَ لَيْتَ لُبْنَى لَمْ تَكُنْ لِي خُلَّةً وَلَم تَرَنِي لُبْنَى وَلَمْ أدْرِ مَاهِيَا

وفي قول المجنون من الطّويل[1]:

أَمَا وَالَّذِي أبْلَى بِلَيْلَى بَلِيَّتِي وَأَصْفَى لِلَيْلَى مِنْ مَوَدَّتِيَ المَحْضَا
لَأَعْطَيْتُ فِي لَيْلَى الرِّضَا مَنْ يَبِيعُهَا وَلَوْ أكْثَرُوا لَوْمِي وَلَوْ أكْثَرُوا القَرْضَا
فَكَمْ ذَاكِرٍ لَيْلَى يَعِيشُ بِكُربَةٍ فَيَنْفَضُ قَلْبِي حِينَ يَذْكرها نَفْضَا

على أنّنا نظفر بهذا التّكرار اللّفظي في سياقين آخرين أحدهما سياق التّعظيم والتّهويل على نحو قول النّابغة من الطّويل[2]:

تُكَلِّفُنِي أنْ أفْعَلَ الدَّهْرَ هَمَّهَا وَهَلْ وَجَدَتْ قَبْلِي عَلَى الدَّهْرِ قَادِرَا

والثّاني سياق الوعيد والتّهديد والعتاب الموجع كقول الأعشى من الطّويل[3]:

أَبَا ثَابِتٍ أوْ تَنْتَمُونَ فَإِنَّمَا يَهِيمُ لِعَيْنَيْهِ مِنَ الشَّرِّ هَائِمُ
أَبَا ثَابِتٍ لاَ تَعْلَقَنْكَ رِمَاحُنَا أَبَا ثَابِتٍ اقْعُدْ وَعِرْضُكَ سَالِمُ
أَبَا ثَابِتٍ! إنَّا إذَا تَسْبِقُنَّنَا سَيُرْعَدُ سَرْحٌ أوْ يُنَبَّهُ نَائِمُ

أو قول المهلهل متهدّدا بكرا من الخفيف[4]:

---

(1) الدّيوان، ص104.
(2) الدّيوان، ص63. .
(3) الدّيوان، ص179.
(4) الدّيوان، ص60-61.

ذَهَــبَ الــصُّلْحُ أَوْ تَــرُدُّواكُلَيْباً أَوْ أُذِيــقَ الغَــدَاةَ شَــيْبَانَ ثُكْــلاَ
ذَهَــبَ الــصُّلْحُ أَوْ تَــرُدُّواكُلَيْباً أَوْ تَــنَالَ العُــدَاةُ هَــوْناً وَذُلاً
ذَهَــبَ الــصُّلْحُ أَوْ تَــرُدُّواكُلَيْباً أَوْ تَذُوقُــوا الــوَبَالَ وِرْداً وَنَهْــلاَ
ذَهَــبَ الــصُّلْحُ أَوْ تَــرُدُّواكُلَيْباً أَوْ تَمِــيلُوا عَــنِ الحَلاَئِــلِ عُــزْلاَ

فللتّكرار اللّفظي بهذه الأشكال المختلفة وقع في القلوب وأثر بليغ في الأسماع والأذهان مّا يجعله رافدا مهمّا للحجاج في الأبيات ولكنّ الشّاعر مطالب في كلّ الأحوال بحسن الصّياغة والقدرة على إحلال اللّفظ المكرّر أو التّركيب المستعاد محلّه المناسب في البيت فلا ينقلب التّكرار عندها إلى عيب يشين البيت ولا يسقط الشّاعر فيما عابه ابن رشيق على أحدهم وهو في ذلك محقّ حين قال "ومن المعجب في التّكرار قول ابن الزيّات: [الوافر]

أَتَعْـزِفُ أَمْ تُقِـيمُ عَلَـى التَّـصَابِي فَقَــدْ كَثُــرَتْ مــنَاقلةُ العِــتَابِ
إِذَا ذُكِــرَ الــسُّلُوُّ عَــنِ التَّــصَابِي نَفَـرْتُ مِـن اسْـمِهِ نَفَـرِ الـصِّعَابِ
وَكَـيْفَ يُـلام مِـثْلُكَ فِـي التَّصَابِي وَأَنْــتَ فَتَــى المَجَانَــةِ وَالــشَّبَابِ؟!
سَأَعْزُفُ إِنْ عَـزَفْتُ عَـنِ التَّصَابِي إِذَا مَــا لاَحَ شَــيْبٌ بِالغُــرَابِ
أَلَـمْ تَرَنِـي عـدلتُ عـنِ التَّـصَابِي فَأَغْرَتْنِــي المَلاَمَــةُ بِالتَّــصَابِي؟!

فملأ الدّنيا بالتّصابي على التّصابي لعنه الله من أجله فقد برد به الشّعر ولا سيّما وقد جاء به كلّه على معنى واحد من الوزن لم يعد به عروض البيت"[1] فمتى بالغ المتكلّم في التّكرار وأكثر من الإعادة دون إضافة ملّ المتلقّي حديثه وهو ما يؤثّر سلبا في طاقة الكلام الحجاجيّة[2].

---

(1) ابن رشيق، العمدة، ج2، ص77.

(2) ورد في البيان والتّبيين ما يلي: "وجعل ابن السّمّاك يوما يتكلّم وجارية له حيث تسمع كلامه فلمّا انصرف إليها قال لها: كيف سمعت كلامي؟ قالت: ما أحسنه لولا أنّك تكثر ترداده. قال: أردّده حتّى يفهمه من لم يفهمه. قالت: إلى أن يفهمه من لا يفهمه قد ملّه من فهمه".
الجاحظ، البيان والتّبيين، ج1، ص104.

علـى أنّنا نظفر بنوع ثان من التّكرار يتمثّل في إعادة الحجّة أو الدّليل لا بلفظه بل بمعـناه فالمـتكلّم حينـئذ يـوهم بتقدّم الخطاب الحجاجيّ وبتنويع الحجج والبراهين المقدّمة لصالح أطروحة معيّنة ولكنّه في واقع الأمر يستعيد ما قاله ويكرّر ما استدلّ به فهو تكرار مغالطـيّ أو مـضلّل ولكـنّه فاعل في المتلقّي لخفائه وعجز المتلقّي عن اكتشافه لأوّل وهلة. هذا النّوع من التّكرار نجده في قول كثيّر من الطّويل[1]:

وَإِنِّـي وَتَهْيَامِـي بِعَـزَّةَ بَعْـدَمَا ... تَخَلَّـيْتُ مِمَّـا بَيْنَـنَا وَتَخَلَّـتِ

لَكَالْمُرْتَجِـي ظِـلَّ الغَمَامَـةِ كُلَّمَـا ... تَـبَوَّأَ مِـنْهَا لِلْمَقِـيلِ اضْـمَحَلَّتِ

كَـأَنِّ وَإِيَّاهَـا سَـحَابَةُ مُمْحِـلٍ ... رَجَاهَـا فَلَمَّـا جَاوَزَتْـهُ اسْـتَهَلَّتِ

فهـو يحـتجّ ليأسـه مـن ودّ عـزّة وحـبّها ويستدلّ على خيبته في نيل وصالها فيأتي بحجّتين تمثيليّتين في ظاهر القول ولكنّه في واقع الأمر كرّر الحجّة ذاتها مع تصرّف طفيف إذ جعـل رجـاؤه كـرجاء أحدهم "ظلّ الغمامة ليقيل تحتها من حرارة الشّمس فاضمحلّت وتـركته ضـاحيا وجعـل الممحـل في البـيت الثّانـي يرجو سحابة ذات ماء فأمطرت بعدما جاوزتـه"[2] ولكـن مـن التّكرار ما هو أخفى وأشدّ أثرا في المتلقّي، إنّه التّكرار الّذي يحمل إضـافة دقـيقة لمـا كـرّر فيستعيد المتكلّم ما قاله ولكن يضيف إليه ما يجعله بعيدا كلّ البعد عـن الـتّماثل التّامّ. هذا النّوع من التّكرار هامّ وضروريّ في الخطاب الحجاجيّ لأنّه يؤكّد بالفعـل تقـدّما في الخطـاب فالمـتكلّم حين يستعيد ما قاله ويضيف إليه إنّما ينطلق من أمر ويـبني علـيه فمـا كـان مقدّمة يصبح حجّة وما كان حجّة يصبح مقدّمة لحجّة أخرى. من ذلك قول مهلهل بن ربيعة من الكامل[3]:

---

(1) ديوان كثير عزّة، شرح وتحقيق الدّكتور رحاب عكاوي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996، ص46.

(2) ابن رشيق، العمدة، ج2، ص78.

(3) الدّيوان، ص84.

فَلأَتْـرُكَنَّ بِـهِ قَـبَائِلَ تَغْلِـبٍ قَتْلَـى بِكُـلِّ قَـرَارَةٍ وَمَكَـانْ
قَتْلَـى تُعَاوِرُهَـا النُّـسُورُ أَكُفُّهَـا يَنْهَـشْنَهَا وَحَـوَاجِلُ الغُـرْبَانِ

فهـو يتهدّد بـني تغلب ويعدهم بحرب لا هوادة فيها ثأرا لمقتل أخيه كليب فيكرّر المعنـى (تـركهم قتلى) لكن دون السّقوط في التّماثل التّامّ إذ يضيف إليه ما يشي بتقدّم في خطابـه المـوجّه إلى قاتلـي أخـيه، إذ سيتركون صرعى في كلّ مكان فتضيق الأرض بجثثهم وفي ذلـك حجّـة علـى سـوء مـا ينتظـرهم ولكنّ المعنى يصبح مقدّمة لحجّة أخرى فكثرة القتلـى وتشتّتهم بكلّ مكان أمر يؤدّي بداهة إلى عجز القبيلة عن دفن جثث قتلاها فتترك عرضـة لوحـوش الـصّحراء وطـيورها الكاسـرة وذلك يشكّل دون شكّ دليلا أقوى من الأوّل علـى فداحة ما ينتظرهم فالتّكرار بهذا المعنى ليس عيبا لأنه يقوم على تطوّر الطّاقة الإقناعيّة في الكلام.

والواقـع أنّ التّكـرار مـن غـير تماثـل يعدّ من أساليب التّصوير الشّعري الهامّة بل يعتـبر مـن مغـارس الـشّعريّة فـضلا عن قيمته الإقناعيّة وهو ما أكّده فارقا (Varga) في كتابه الموسوم بـ"ثوابت القصيد"[1] وما نروم تأكيده في خاتمة حديثنا عن التّكرار أنّ اعتماده مـن قـبل المـتكلّم يقتـضي مراعاة تامّة لمقتضيات المقام وصنف المتلقّين فهو يجوز في سياق ويـستثقل في آخـر وهـو رافـد للاقْناع في مقام دون آخر وهو ملائم لمتلقّ دون غيره. هذه الحقـيقة أكّـدها الجـاحظ حين قال "وجملة القول في التّرداد أنّه ليس فيه حدّ ينتهي إليه ولا يؤتـى علـى وصفه وإنّما ذلك على قدر المستمعين ومن يحضره من العوامّ والخواصّ وقد رأيـنا الله عـزّ وجـلّ ردّد ذكر قصّة موسى وهود وهارون وشعيب وإبراهيم ولوط وعاد

---

[1] يقول: التّكرار الّذي لا يقوم عل التّماثل في الأصوات والمعنى وأقسام الخطاب والتّراكيب النّحويّة وإنّما يتمّ بطريقة اخفى ويقـوم علـى تجميع الأفكـار والمـشاعر والـصّور يفلـت من نفوذ صور التّكرار وينحو منحى جديدا فيتّخذ موضعه بعد ضمن الصّور الشّعريّة.
فارقـا (Varga)، ثـوابت القـصيد: تحلـيل للّغـة الـشّعريّة (Les constantes de poème: analyse du langage poétique)، مجمـوعة معـرفة اللّغـات (Collection: cannaisance des langues) بإشـراف هنري هيارش (Henri Hierche)، منشورات بيكار (Editions: Picard)، باريس، 1977، ص201.

وثمود وكذلك ذكر الجنّة والنّار وأمور كثيرة لأنّه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم وأكثرهم غبيّ غافل أو معاند مشغول الفكر ساهي القلب وأمّا أحاديث القصص والرّقّة فإنّني لم أر أحدا يعيب ذلك. وما سمعنا بأحد من الخطباء كان يرى إعادة بعض الألفاظ وترداد المعاني غيّا إلاّ ما كان من النخّار بن أوس العذريّ فإنّه كان إذا تكلّم في الحملات (الدّيّة الّتي يحملها قوم عن قوم) وفي الصّفح والاحتمال وصلاح ذات البين وتخويف الفريقين من التّفاني والبوار كان ربّما ردّد الكلام على طريق التّهويل والتّخويف وربّما حَمِيَ فنخر[1].

وأهمّ ما في هذه القولة صلة التّكرار أو التّرداد بالخطابة فما احتفال الخطباء به إلاّ وعي بأهميّته كرافد إقناعيّ في الكلام ولذلك وجدنا من القدامى من يعتبره من أساليب المتكلّمين ومنهم ابن المعتزّ الّذي يعتبر قول الفرزدق من الطّويل[2]:

لِكُلِّ امْرِئٍ نَفْسَانِ: نَفْسٌ كَرِيمَةٌ ... وَأُخْرَى يُعَاصِيهَا الفَتَى أَوْ يُطِيعُهَا

وَنَفْسُكَ مِنْ نَفْسَيْكَ تَشْفَعُ لِلنَّدَى ... إِذَا قَلَّ مِنْ أَحْرَارِهِنَّ شَفِيعُهَا

قائما على هذا النّوع من تكرار الّذي لا يخلو من تكلّف[3].

---

(1) الجاحظ، البين والتّبيين، ج1، ص105.

(2) الدّيوان، ص304.

(3) ابن رشيق، العمدة، ج2، ص79.

الخاتمة:

لا مفرّ للحجاج من البلاغة... ولا سبيل إلى الإقناع في كثير من الأحيان دون إثارة... نتيجتان هامّتان ننتهي إليهما كلّما نظرنا في الأشعار القديمة فالشّاعر لا يكتفي في الإقناع بفكرة أو مبدأ أو موقف بالحجج يبينها ويعليها ولا بالعلاقات الحجاجيّة يعقدها ويدقّقها بل يهتمّ بجوانب كثيرة في الخطاب تساعد على الإقناع دون أن تحقّقه منفردة وتعضد الحجاج دون أن تؤسّسه إنّها جوانب متنوّعة تلتقي جميعها في تحقيق الإثارة وفي إحداث انفعال معيّن لدى المتلقّي بفضله يستجيب لفحوى الخطاب ويهيّأ لقبول نتائجه والتّسليم بها.

هذا الأمر يقودنا إلى التّأكيد على وعورة طريق الشّعر وخطورة درب الشّاعر فهو ينشد الفعل في الآخر والعالم معتمدا الكلمة معوّلا على سحرها مطالبا بالإبداع رغم القيود وهي كثيرة مدعوّا إلى الإلمام بأفانين الإقناع وأساليب الإثارة وهي عديدة. فالمجاز والطّرق المعدولة في الكلام كافية لخلق نصّ شعريّ قديم حاسمة أيضا -متى أحسن الشّاعر تصريفها- في التّأثير في المتلقّي والنّفاذ إلى عوالمه فلا حديث عن إقناع دون تعويل على الجمال ولا حديث عن شعر لا تكسوه حلاوة وطلاوة.

فالشّاعر كالسّاحر يفعل بالكلمة ويوهم بما ليس له وجود فعليّ ويؤثّر في المتلقّي بسحر الحديث وفتنة الكلمات لكنّ التّعويل على جماليّة القول الّتي توفّرها مختلف أساليب البلاغة لا يعني سقوط الشّعر بالضّرورة في التّحريض (Manipulation) لأنّنا قد نفهم من تعويل الشّاعر على الجمال التجاء إلى الإغواء بما فيه من معاني التّلاعب بمشاعر المتلقّي والتّحيّل للنّفاذ إلى مناطقه. ولكنّ العلاقة بين الجمال والتّحريض أو البلاغة والتّحريض ليست حتميّة وذلك بفضل أمرين أحدهما وعي المتلقّي وعيا تامّا بالوسائل الّتي يعتمدها الشّاعر في الإقناع وإلمامه بأفانين الحجاج وأساليب البلاغة بحكم انتمائه الثّقافي ومعرفته بالنّظام البلاغي الّذي ينخرط فيه النّصّ وثانيهما ابتعاد العلاقة بين المتلقّي والشّاعر عن الاختلال فهي تظلّ -على عظم شأن الشّاعر وسموّ مكانته أفقيّة لا تسلّط

فيها للشّاعر على متلقّيه بل تظلّ للمتلقّي حرّيّة القبول أو الرّفض وقرار الاستجابة أو التّمنّع. وهو أمر أكّده روبول في طرحه لقضيّة التّحريض حين قال لنحدّد السّؤال: ما هي المقاييس الّتي ستسمح بتأكيد خلوّ بلاغة من التّحريض؟ يبدو لي أنّ هناك مقياسين متكاملين في هذا الصّدد فهناك مقياس الشّفافيّة وتتجلّى في وعي المستمع وعيا كاملا بالوسائل الّتي نغيّر بها تصوّره الأساسيّ. وهناك مقياس التّجاوب ومؤدّاه ألاّ تكون العلاقة بين الخطيب والمستمع مختلّة بل يكون للمستمع رأي فيما يخصّ الحجاج المرصود لإقناعه فبهذين الشّرطين قد تفلت البلاغة من مأخذ التّحريض[1] ولا نغفل في خاتمة هذا الباب من البحث التّذكير بحقيقة كنّا قد انتهينا إليها في تحليلنا للشّواهد الشّعريّة نروم الآن تأكيدها وتدعيمها وهي خطورة الضّمني والمسكوت عنه من الكلام فقد رأينا فيما تقدّم تعويل الشّاعر بشكل كبير على هذا الجانب الخفيّ الّذي لا يلمح في سطح النّصّ وظاهره فيما يتعلّق بأساليب الإثارة والإغواء إذ لاحظنا في أكثر من مناسبة وفي تحليلنا لأكثر من شاهد خطورة المسكوت عنه في تحقيق الانفعال المنشود لدى المتلقّي وفي إثارته وتهيئته لتقبّل الحجّة أو الحجج المختلفة والاقتناع بالنّتيجة الّتي رصدها الشّاعر لخطابه ولا غرو في ذلك والجمال الغامض البعيد عن الإدراك الموغل في أجزاء النّصّ الذّائب في نسيجه الدّاخلي أشدّ تأثيرا وأقدر على الفعل والإغراء من الجمال الظّاهر الواضح الّذي لا لبس فيه والسّطحيّ الّذي لا عمق له ذاك الّذي لم يتشرّبه النّسيج الدّاخلي للنّصّ. فالأوّل لخفائه يتحوّل إلى ضرب من "العجيب" الّذي يمارس سلطته على المتلقّي ويهزّه من الدّاخل وقد اتّفق القدامى على فضل العجيب البعيد على العاديّ القريب من ذلك إقرارهم أنّ وجه الشّبه متى خفي كان التّشبيه أبلغ أثرا وأكثر سحرا: يقول عبد القاهر الجرجاني "إذا استقريت التّشبيهات وجدت التّباعد بين الشّيئين كلّما كان أشدّ كانت إلى النّفوس أعجب وكانت النّفوس لها أطرب وكان مكانها إلى أن تحدث الأريحيّة أقرب وذلك أنّ موضع الاستحسان ومكان الاستظراف والمثير للدّفين من الارتياح والمتألّف للنّافر من المسرّة

[1] أوليفيي روبول، "هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟"، ترجمة محمّد العمري، ص85.

والمؤلّف لأطراف البهجة أنّك ترى بها الشّيئين مثلين متباينين ومؤتلفين مختلفين[1] وبعد...

كانت هذه مختلف أفانين الإقناع أو الرّوافد العامّة للحجاج يعتمدها الشّاعر فتكسو شعره طلاوة وتزينه حلاوة تغري المتلقّي وتثيره وتحمله على الانتباه أوّلا فللإذعان والتّسليم ثانيا. وكانت هذه أيضا أساليبه في المغالطة والإيهام بها ينفذ إلى مناطق المخاطب ويفعل فيها رغم مخالفتها لأحكام المنطق واقترابها المثير من السّفسطة. وقد قادنا هذا الباب الأوّل من الجزء الثّاني إلى التّسليم بأنّ كلّ ما يعدّ أفانين عامّة للإقناع وروافد مختلفة للحجاج إنما هو من جوهر العمليّة الشّعريّة وخصائصها المميّزة لا يكاد يختلف فيها اثنان سلّم بها القدامى قبل المحدثين واعتبروها "الحجاج" كل الحجاج" الممكن في الشّعر ونحن إذ نقرّ -كما بيّنّا- بأهمّيّتها وصلتها الوثيقة بجوهر العمليّة الشّعريّة فإنّنا نرفض أن تمثّل مجتمعة كلّ الحجاج في الشّعر أو أن تختزل حقيقة التّجربة من زاوية حجاجيّة دائما.

فالحجاج كما سنتبيّن في البابين القادمين يتجاوز ما بدأنا به ليرود مناطق أخرى واسعة مثيرة فتحدّث عن أنواع كثيرة من الحجج والبراهين وعن روابط حجاجيّة عديدة تجعل العلاقات بين أقسام الكلام الشّعريّ كثيفة معقّدة بل تسمح -كما سنتبيّن لاحقا- بالحديث عن منطق خفيّ يحكم النّصّ الشّعريّ ويوحّد بين أجزائه على تشتّتها الظّاهر في أغلب الأحيان.

والأهمّ من هذا كلّه أن نتحدّث عن بنية حجاجيّة ثريّة وعن روابط وعلاقات حجاجيّة كثيرة متنوّعة فيما لا ينتظر فيه الحجاج أصلا أي في شعر غنائيّ خالص فيه تنطق العواطف وتتكلّم الأهواء ويسود الخيال لأنّنا اخترنا كما بيّنّا منذ مقدّمة البحث إقصاء ما يتوقّع فيه الحجاج كشعر المناظرات والنّقائض شعر المذاهب والفرق المتناحرة.

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص109.

الباب الثّاني
بنية الحجاج

تقديم:

إنّ الخوض في مسألة بنية الحجاج في أيّ خطاب حجاجيّ يعني بالضرورة النّظر في مختلف الحجج الّتي وظّفها المحتجّ لغاية الإقناع أو الحمل على الإذعان، ممّا يقتضي من الدّارس حصرا للحجج في مرحلة أولى ثمّ تصنيفها وإبراز الفوارق القائمة بينها والبحث خاصّة في دواعي اختيار صنف من الحجج دون صنف آخر أو التّركيز على نوع منها دون سائر الأنواع.

على أنّ الحديث عن البنية الحجاجيّة يستدعي في واقع الأمر الخوض في مسائل أخرى فرعيّة ولكنّها أساسيّة إذ تتّصل بمقدّمات الحجاج وكيفيّات اختيارها لتكون حجاجيّة هي الأخرى وأيضا بطريقة عرض المعطيات وشكل الخطاب الحجاجيّ، وهي مسألة هامّة كما نرى لأنّ دراسة الحجج مستقلّة عن الخطاب الحجاجيّ مقتطعة من سياقها العامّ مغامرة لها مخاطرها لعلّ أهمّها أنّ الدّارس لن يتفطّن إلى التّداخل القائم بين أصناف الحجج في أحيان كثيرة إذ أنّ عبارة ما يمكن أن تقرأ أكثر من قراءة فتدرج ضمن أكثر من صنف[1] إضافة إلى التّداخل الحاصل أحيانا بين الرّوابط الحجاجيّة وبعض الحجج من ذلك مثلا التّداخل بين حجّة العلّة أو السّبب (Argument de causalité) والعلاقة العلّيّة (Lien de causalité) أو التّداخل بين حجّة التّناقض وعدم الاتّفاق وهي كالحجّة السّابقة تنتمي إلى قسم الحجج شبه المنطقيّة وعلاقة التّناقض (Lien de contradiction) والأمثلة كثيرة تشي بضرورة التّدقيق ووجوب التّثبّت لأنّ الخيط دقيق جدّا بين الحجج والعلاقات الحجاجيّة وهذا في رأينا طبيعيّ لأنّ تصنيف الحجج الشّائع والمتداول في أغلب الدّراسات الحديثة إنّما يقوم على شكل الحجّة وعلاقتها بالمقدّمات وعلى دراسة المقدّمات ذاتها.

---

(1) يقول برمان: لا ينبغي الاعتقاد أنّ هذه المجموعات من الرّسوم النّظريّة تشكّل كيانات مستقلّة، إذ نسمح لأنفسنا أحيانا كثيرة بتأويل استدلال ما وفق هذا الرّسم الحجاجيّ أو ذاك. بل الأكثر من ذلك أنّنا نستطيع أن نعتبر حججا معيّنة منتمية في الوقت ذاته إلى هذه المجموعة ولتلك.

برلمان وتيتيكاه، مصنّف في الحجاج: الخطابة الجديدة، ج1، ص258.

ورغم ما تقدّم فإنّه لا يمكننا بأيّ حال أن نستغني عن دراسة الحجج مستقلّة منفصلة عن سياقها لأنّنا بذلك فقط نستطيع الوقوف على تعدّدها وتنوّعها فضلا عن فحص كيفيّات انبناء الحجّة الواحدة وتشكّلها في الخطاب. ولعلّ ما يطمئننا إلى سلامة هذا الاتّجاه طبيعة النّصوص الّتي نهتمّ بها، فمدوّنتنا شعريّة قديمة بحيث يكون البيت بمصراعيه في الغالب الإطارالحاضن للحجّة نظرا لما اشترطه القدامى من استقلاليّة الأبيات وتمام المعنى فيها لذلك لن نخشى الوقوع في التّكلّف واقتطاع الحجّة قسرا من سياقها خاصّة وأنّنا أجّلنا حديثنا في البنية العامّة للخطاب الحجاجي إلى الباب الأخير الّذي يُعنى بالعلاقات الحجاجيّة. لكنّ ذلك لا يعفينا البتّة من البحث في تلك المسائل الفرعيّة الّتي تقدّم وجوبا عند كلّ حديث يهتمّ ببنية الحجاج وأوّلها مقدّمات الحجاج، إذ رأينا في الباب الأوّل من البحث أنّه لا يمكن أن يكون هناك حجاج دون اتّفاق سابق بين الباثّ ومتلقّيه[1] فما هو جوهر هذا الاتّفاق؟ أي عمّا يتّفق طرفا الخطاب الحجاجيّ مبدئيّا وقبل الشّروع في عمليّة الاحتجاج ذاتها؟

الواقع أنّ ما يقتضي الخطاب الحجاجي الاتّفاق عليه إنّما يتمثّل في جملة من الوقائع والحقائق والافتراضات والقيم والمواضع تشكّل مجتمعة جملة من المقدّمات الحجاجيّة الضروريّة في كلّ خطاب على أنّنا نذكّر بملاحظة هامّة وأساسيّة كنّا قد سجلّناها في الباب الأوّل جوهرها أنّ الاتّفاق المبدئيّ على جملة المقدّمات لا يعني البتّة صدق هذه المقدّمات واقتناع المتلقّي كلّيّا بها وإنّما لا نخرج في الحجاج عن إطار الممكن والمحتمل ذلك أنّ المقدّمات متى كانت صادقة وضروريّة تستوجب تسليم المتلقّي كلّيّا بها خرجنا عن دائرة الحجاج لندخل دائرة البرهنة العلميّة الصّارمة الّتي تنطلق من مقدّمات ضروريّة صادقة لتفضي إلى نتائج ضروريّة ملزمة، بينما يظلّ الاتّفاق حول مقدّمات الحجاج متحرّكا في دائرة الممكن والمحتمل بمعنى أنّ المتلقّي يرى فيما ينطلق منه المتكلّم أمورا ممكنة الوقوع محتملة الحدوث فتكون موافقته دون مرتبة التّصديق الكلّيّ ومن ثمّة

---

[1] اوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص170.

له أن يأتي بحجاج مضادّ ما دامت النّتائج غير ملزمة.

فإذا ابتعدنا عن العموميّات لنلامس الخاصّ الّذي يشغلنا أي لننظر في مدوّنتنا -وهو أمر بديهيّ ما دام هذا الباب يتنزّل كسابقه في القسم التّطبيقي من البحث- أمكننا القول إنّ المقدّمات الّتي سينطلق منها الشّعراء تقوم على جملة من الوقائع والحقائق والقيم والمواضع الّتي تشكّل محلّ اتّفاق مبدئيّ من قبل العرب في الفترة التّاريخيّة الّتي تهمّنا أي من الجاهليّة إلى بداية القرن الثّاني، وما ينبغي التّنبيه إليه أنّ واقعة ما يتّفق عليها تشكّل في ذاتها حجّة كأن يحتجّ العربيّ لسموّ جنسه وخاصّة لكفاءته الحربيّة معتمدا على واقعة ذي قار الّتي هزم فيها العرب الفرس أو كأن يحتجّ شاعر قبيلة لغلبة قومه وتقدّمهم على سائر الأعراب فيذكر جملة من أيّام العرب كان النّصر فيها حليف قبيلته. غير أنّ الأمر على غير بساطته الظّاهرة، ذلك أنّ الاتّفاق حول جملة من الوقائع لا يعني البتّة أنّ الانطلاق منها يضمن وحده نجاعة الحجاج ويغلق المنافذ أمام رأي معارض أو حجاج مضادّ وذلك لأنّ الواقعة لا تتمثّل فيما حدث أو وقع فحسب بل تشكّل في جوهرها قراءة ما لما حدث وبالتّالي يسهل على المتلقّي دفع الحجّة حين يرفض القراءة المقترحة من قبل الباثّ ويستبدلها بقراءة ثانية تخالفها كأن يردّ الفارسيّ على العربيّ المستشهد بواقعة ذي قار متعلّلا بظروف معيّنة ساعدت العرب على النّصر وقادت الفرس إلى هزيمة لا تنسجم مع مكانتهم الحربيّة وقدراتهم القتاليّة. ثمّ إنّ الانطلاق من واقعة معيّنة كمقدّمة حجاجيّة يسهل دفعها إذا قارنّاها بوقائع أخرى تناقضها وأثبتنا أنّها لا تمثّل القاعدة بل هي من الشّاذ الّذي لا يعتدّ به ولا يطمئنّ إليه.

أمّا فيما يتعلّق بالقيم فإنّنا نظفر باتّفاق مسبق سيعتمده كلّ الشّعراء ويتّصل أساسا بالفضائل الأربع الّتي جمعها قدامة بن جعفر حين خاض في شأن المعاني المدحيّة فقال إنّه لمّا كانت فضائل النّاس من حيث هم ناس لا من طريق ما هم مشتركون فيه مع سائر الحيوان على ما عليه أهل الألباب من الاتّفاق في ذلك إنّما هي العقل والشّجاعة والعدل والعفّة كان القاصد لمدح الرّجال بهذه الأربع الخصال مصيبا والمادح بغيرها

مخططنا[1] فهي فضائل جامعة فيها تندمج كلّ القيم العربيّة الّتي يتعلّق بها المتلقّي ويوافق مبدئيّا على أهمّيّة توفّرها في المرء فـ"من أقسام العقل: ثقابه المعرفة والحياء والبيان والسّياسة والكفاية والصّدع بالحجّة والعلم والحلم عن سفاهة الجهلة وغير ذلك مّما يجري هذا المجرى ومن أقسام العفّة القناعة وقلّة الشّره وطهارة الإزار وغير ذلك ممّا يجري مجراه ومن أقسام الشّجاعة: الحماية والدّفاع والأخذ بالثّأر والنّكاية في العدوّ والمهابة وقتل الأقران والسّير في المهامة الموحشة والقفار وما أشبه ذلك. ومن أقسام العدل: السّماحة ويرادف السّماحة التّغابن وهو من أنواعها والانظلام والتّبرّع بالّنائل وإجابة السّائل وقرى الأضياف وما جانس ذلك"[2].

والسّؤال: هل من سبيل إلى إقصاء القيم في الحجاج لتحقيق الموضوعيّة؟ وجوابه دون شكّ النّفي القاطع إذ يعدّ ذلك في ميادين الحجاج القانونيّة والسّياسيّة والجماليّة والأخلاقيّة... مستحيلا لأنّ كلّ الأسئلة من قبيل: هل هو بريء أم متّهم؟ نافع أم ضارّ؟ جميل أم قبيح؟ حسن أم سيّئ تصاغ في عبارات قيميّة[3] ولكنّ الاتّفاق على القيم لا يعني كذلك أنّ دحض ما قام عليها يغدو أمرا مستحيلا لأنّ "القيم بهذا المعنى شبيهة بالوقائع فبمجرّد أن يستدعيها أحد المتكلّمين ينبغي الاحتجاج للتّخلّص منها بدعوى رفض الالتزام بها وعادة ما تكون الحجّة في ذلك الإيمان بقيم أخرى"[4] والواقع أنّ للقضيّة أبعادا أخرى ذلك أنّنا نستطيع الحديث عن قيم مطلقة ذات طابع إنسانيّ واضح بحيث لا تتقيّدُ بالزّمان والمكان فالحقّ والعدل والخير والجمال قيم إنسانيّة دون شكّ يمكن اعتمادها في خطاب يوجّه إلى المتلقّي "الكونيّ" ولكنّنا نتحدّث مع ذلك عن قيم خاصّة تتّصل بأمّة بعينها أو شعب بعينه بل إنّ القيم الإنسانيّة ذاتها قد تتّخذ مضمونا يختلف من بيئة إلى أخرى ومن زمن إلى آخر فالحقّ لا يعدّ واحدا والعدل في عصر غيره في عصر آخر. ومن هنا كان

---

(1) قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص 66.

(2) قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص 67-68.

(3) أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص171.

(4) برلمان وتيتكاه، مصنّف في الحجاج: الخطابة الجديدة، ج1، ص101.

الاتّفـاق المبدئـيّ على القيم اتّفاقا يتجاوز القيم في ذاتها ليشمل مضامينها أو ما تحيل عليه تحديدا. فالإيثار: إيثار الآخر على النّفس منتهى الكرم عند العرب وقد يكون عند غيرهم ضـربا مـن الـتّهوّر أو نـوعا مـن الغفلة بل الأهمّ من ذلك أنّ المتلقّي "الخاصّ" ذاته مفهوم واسـع قابـل للتّجـزئة فالـشّاعر العربـيّ يخاطب قومه استنادا إلى جملة من المقدّمات المتّفق علـيها ولكـنّه قد يخاطب شخصا يرى ما لا يرون ويذهب إلى غير ما يذهبون إليه فيضطرّ عـندها إلى اسـتدعاء مـا يوافـق خطابـه ومـا يلائم مخاطبه اضطراره في أغلب الحالات إلى ترتيب القيم كإيثار الحق على النّافع والخيّر على الجميل...

ولكـنّ القدامى أثاروا قضيّة أخرى نرى من الضّروري التّنبيه إليها ما دمنا نبحث في نـصوص شعريّة قديمة وهي تتّصل بضرورة الاعتدال في اعتماد القيم لأنّ القضيّة تظلّ قـضيّة درجـات وكلّما أفرط المرء في أمر انقلب إلى ضدّه وإذا بالحدود الفاصلة بين القيمة ونقيـضها دقـيقة جدّا وإذا بالشّجاعة تنقلب تهوّراً إن تجاوزت حدّها وإذا بالتّعقّل يتحوّل جبـنا إن بولـغ فيه، يقول في ذلك قدامة بن جعفر "إنّ كلّ واحدة من هذه الفضائل الأربع المتقدّم في ذكرها وسط بين طرفين وقد وصف شعراء مصيبون متقدّمون قوما بالإفراط في هذه الفضائل حتّى زال الوصف إلى الطّرف المذموم وليس ذلك منهم إلاّ كما قدّمنا القول فـيه في بـاب الغلـو في الـشّعرّ مـن أنّ الّـذي يـراد بـه إنّما هو المبالغة والتّمثيل لا حقيقة الشّيء"[1].

علـى أنّ الحـديث عـن المقـدّمات الّتي ينبني عليها الحجاج وتؤسّس عليها مختلف الحجـج إنّمـا يقتـضي إثـارة قـضية أخـرى لا تقـلّ عـن الـسّابقة أهمّيّة إذ تتّصل باختيار المقدّمات وكيفيّات جعلها حجاجيّة ذلك أنّ "الاتّفاقات الّتي يعرضها الباثّ وعليها يؤسّس حجاجـه تمـثّل معطـى ولكـنّه علـى درجة من الاتّساع والمرونة في الاستعمال تجعل كيفيّة اسـتغلاله ذات أهمّيّة بالغة" على حدّ تعبير برلمان[2] فانتقاء المقدّمات ضروريّ وأساسيّ في عملـيّة الحجـاج إذ لا بـدّ للمحـتج لفكرة أو موقف أن يكيّف مقدّماته مع أهداف خطابه

---

(1) قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص 68-69.

(2) برلمان وتيتكاه، مصنّف في الحجاج: الخطابة الجديدة، ج1، ص154.

فيكون الانسجام أو التّناغم المقنع ويزداد قانون الانتقاء هذا أهمّيّة إذا ما تعلّق الأمر بالمتلقّي الخاصّ إذ لكلّ متلقّ عالمه الشّعوريّ والفكريّ ومقدّماته الّتي يسلّم بها ويقبل بالتّالي ما يؤسّس عليها وما يعود إليها.

على هذا النّحو وجب على المحتجّ أن يعي الفضاء الّذي يتحرّك فيه خطابه وأن يأخذ بعين الاعتبار المقدّمات الّتي تلائم المقام وتنسجم مع المتلقّي. فإذا أراد اختيار وقيعة ما من جملة وقائع متشابهة طرح السّؤال الآتي: أيّها أنسب للهدف وأيّها أكثر تأثيرا في المتلقّي؟ فإن قرّ قراره عل وقيعة محدّدة طرح سؤالا ثانيا؟: ما هي العناصر الّتي تبدو أجدر بالحضور في الخطاب الحجاجيّ؟ فيعمد عندها إلى إقصاء عناصر لا تنسجم مع المتلقّي وتغييب أخرى لا تتلاءم مع هدف الخطاب وغايته. والواقع أنّ مجرّد انتقاء العناصر من شأنه أن يعكس أهمّيّتها في الخطاب ويمنحها حضورا يعدّ عاملا أساسيّا في الحجاج[1] إذ يؤثّر الحضور في عالمنا الشّعوريّ بطريقة مباشرة ويمثّل بذلك معطى نفسيّا كما بيّنه بياجيه (Piaget) يفعل فينا منذ لحظة التّلقّي فأظهر العناصر في الخطاب هو أوّل ما نعني به[2].

ولكنّ الانتقاء يجعل مع ذلك كلّ حجاج معرّضا بشكل لا يمكن تحاشيه إلى تهمة الجزئيّة والانتقائيّة وهو ما يفتح الباب أمام حجاج مضادّ يأخذ بعين الاعتبار ما أقصاه الحجاج الأوّل وما غيّبه من عناصر فيعيد بناءها ويحرص على حضورها في خطابه وهذا يحيلنا على أمر هامّ هو أنّ عمليّة الانتقاء ليست مجرّد اختيار لمقدّمات أو عناصر يبنى عليها الحجاج بل هو عمليّة بناء وعمليّة تأويل إذ يقتضي الاعتماد على تقنيّات عرض مخصوصة بموجبها يحصل التّناغم الكلّيّ بين عناصر الشّكل وعناصر المضمون لتوفّر الحضور المنشود.

ومن الهامّ أن نتحدّث عن عمليّة تأويل المعطيات الحجاجيّة: إذ خلافا لبرهنة العلميّة والرّياضيّة الّتي تقوم على معطيات أحاديّة المعنى بحيث يفهمها الجميع على نحو

---

(1) م.ن، ص155.

(2) بياجيه (Piaget)، مدخل إلى الإبستيمولوجيا النشوئيّة (Introduction à lépistémologie génétique)، المطابع الجامعيّة بفرنسا (Presses Universitaires de France)، باريس، ج1، ص73-74.

واحـد فإنّـنا في الحجـاج نقـف علـى أمـرين أحـدهما: يتمـثّل في اختـيار معطيات معيّنة واسـتبعاد أخـرى وثانـيهما تأويـل المعطـيات المنتقاة على نحو معيّن وعرض قراءة ما لهذه المعطيات من جملة قراءات ممكنة.

على هذا النّحو نفهم أنّ عمليّة التّأويل ليست مجرّد انتقاء قراءة معيّنة من قراءات متعدّدة بل هي بناء للمعنى واختراع للدّلالة والواقع أنّ مختلف التّأويلات الّتي قد ترصد لحدث ما أو لواقعةٍ أو لقيمةٍ معيّنة لا تكون بالضّرورة متعارضة ولكنّ إحلال أحدها محلّ البداهة يقصي البقيّة ويرمي بها في العتمة. والهامّ أنّ عددا كبيرا من الخطابات الحجاجيّة تقـوم في جوهـرها علـى فـرض تـأويلات معيّـنة وإقصاء أخرى ويحدث أن يقترح المحتجّ لقـضيّة ما أكثر من تأويل لحدث معيّن أو وضعيّة محدّدة ولكنّه لا يرمي مع ذلك إلى تحقيق الموضـوعيّة بقـدر مـا يحـدّد إطارًا لحجاجه أو يوحي كذلك بغموض المسألة ليتمّ توظيف الغموض ذاته لغاية حجاجيّة.

ويـؤكّد بـرلمان أنّ صاحب الخطاب الحجاجيّ إذا رام جعل المقدّمات المنطلق منها حجاجيّة فإنّ ذلك يقتضي منه إلى جانب ما تحدّثنا عنه من فرض لتأويل معيّن إبراز بعض ملامـح المقدّمات دون غيرها وذلك بفضل الأدوات اللّغويّة المتوفّرة وأهمّها "النّعت" الّذي ينـتج عـن انـتقاء واضـح لـصفة نبرزها ويفترض فيه أن يتمّم معرفتنا بالشّيء[1] والنّعت يستعمل عادة دون تبرير ولكنّ حضوره يكون مع ذلك لغرض ما كأن يطلق الشّاعر على ممدوحـه جملـة مـن الـنّعوت دون غيرها وذلك لأنّها تخدم غاية حجاجيّة ما أي أنّه سيبني علـيها بالضّرورة جملة من الحجج تنسجم مع هدف الخطاب انسجاما كاملا، ولذلك يعتبر بعـضهم أنّ الـنّعوت والأوصـاف الّـتي يطلقها المحتجّ على بعض عناصر مقدّماته إنّما هي ضـرب مـن المـصادرة علـى المطلـوب أي أنّ المحـتجّ يفـترض مبدئـيّا صـحّة ما يسعى إلى الاحتجاج له فتكون العمليّة الحجاجيّة عودا على بدء أي ضربا من المغالطة لا غير.

---

[1] برلمان وتيتكاه، مصنّف في الحجاج، ج1، ص169.

إضـافة إلى النّعوت يمكن لمؤسّس الخطاب الحجاجيّ أن يعتمد المفاهيم. والمفاهيم في ميادين الحجاج لا تحدّد بطريقة دقيقة صارمة تجعلها أحاديّة المعنى لأنّ ذلك يعدّ من خصوصيّات العلوم الصّحيحة الّتي تعتمد البرهنة العلميّة الدّقيقة وإنّما تسمح طبيعة الحجاج واتّساع مجالاته باختيار مفاهيم معيّنة تخدم الغاية الأساسيّة للخطاب، فمفاهيم من نوع "عدل" أو "كفاءة" أو "أحقيّة"... كلّها مفاهيم غامضة تحتاج لتحديدها إلى إجراء جملة من الاختيارات تتعلّق بإبراز بعض مظاهر العدل أو الكفاءة أو الأحقيّة وهي اختيارات كثيرة مختلفة بل متعارضة أحيانا ممّا يبيح القول "إنّ اعتماد المفاهيم في لغة حيّة يبدو أحيانا كثيرة بناء لنظريّات وتأويلا للواقع"[1] وذلك لأنّ اللّغة ليست مجرّد وسيلة تواصل، إنّها أداة فعل في الآخر وتأثير في عوالمه، إنّها أداة إقناع وحمل على الإذعان، ثمّ لأنّ "المفهوم" لا يكون واضحا تمام الوضوح إلاّ في إطار نظام صوريّ فما بالك بمفاهيم قد تدرج في إطار إيديولوجيّ ما إذ عندها تتلوّن حتما بالتّصوّرات الإيديولوجيّة فتغدو متعدّدة المعاني واسعة الدّلالات. وغموض المفاهيم سبب من الأسباب الّتي تجعل نتائج أيّ خطاب حجاجيّ غير ملزمة فتتيح بذلك قيام حجاج مضادّ يختار للمفاهيم معاني أخرى غير تلك الّتي انتقاها الخطاب الأوّل وبنى عليها حججه وأسّس عليها نتائجه ولكن يكفي أن يكون المفهوم محلّ اتّفاق بين الباثّ والمتلقّي ليبني الأوّل حجة تقود الثّاني إلى وجهة في الخطاب محدّدة. لتوضيح ذلك نعتمد مفهوم "الفتوّة" إذ قد يتّخذ الشّاعر هذا المفهوم مقدّمة يبني عليها حجّة ما تقود إلى نتيجة ينشدها فيختار معنى من المعاني الّتي يحيل عليها مفهوم "الفتوّة" أو بعض المعاني مجتمعة فمتى بنى عليها مدحا أو ذمّا ووصل إلى نتيجة معيّنة أجبر من سلّم بذلك المعنى أو بتلك المعاني على التّسليم بالنّتيجة أيضا ولذلك نرى أنّ الشّاعر يضيّق مفهوم الفتوّة أحيانا ليقصي شخصا أو أشخاصا ويوسّعه حينا آخر ليكون بإمكانه

---

[1] المصدر السابق، ج1، ص177.

سحبه على من يريد. وغير بعيد من هذا قول أبي زبيد الطّائيّ[1] من البسيط[2]:

يَا أَسْمَ صَبْراً عَلَى مَا كَانَ مِنْ حَدَثٍ إِنَّ الحَـــوَادِثَ ملقـــيٌّ وَمُنْتَظَـــرُ

إذْ حـصَر مفهـوم الحـوادث فـيما لقي أو ينتظر وقوعه وهو كما نرى لا يعدو أن يكـون معنـى ممكـنا مـن جملـة معان أخرى قد نسندها إلى الحوادث ذلك أنّ الحوادث قد تفهـم بمعنى النّوازل والمصائب وقد تدلّ على الأمور الطّارئة الّتي لا قبل للنّاس بها ولكنّ الـشّاعر حين اختار للمفهوم دلالة معيّنة فلغاية معيّنة قصدها دون سواها إنّها التّقليل من شـأن مـا حـدث فهـو لا يعـدو أن يكون أمرا عاديًا ممّا يقع أو ممّا يتوقّع وقوعه فلا داعي عندها للجزع ومن ثمّة تكتسب دعوته للصّبر في صدر البيت معقوليّة بل شرعيّة واضحة.

خلاصـة القول إذن أنّ الحجج الّتي سنعرض إليها في هذا الباب والّتي تشكّل بنية الحجـاج في الخطـاب الـشّعريّ القـديم في الفـترة المدروسـة إنّما تبنى عادة على جملة من مقـدّمات تتمثّل في وقائع أو أحداث أو افتراضات أو قيم أو مواضيع ينتقيها الشّاعر بدقّة بـل ينتقـي حتّـى عناصـرها الجزئيّة المكـوّنة لها فإذا بـ"الانتقاء" عمليّة تأويل وبناء: تأويل للمعطيات وبـناء لهـا في نسق معيّن يهدف إلى الإقناع والحمل على الإذعان ولذلك يلجأ الـشّاعر إلى إطلاق نعوت معيّنة على مقدّماته وتحديد دلالات معيّنة للمفاهيم فيوسّعها أو يـضيّقها وقـد يخـرج بهـا عن المتداول المعروف فقط ليجعلها حجاجيّة أي لتضطلع بدور حجاجـيّ فتؤسّس القاعدة الصّلبة الّتي تقوم عليها الحجّة وتشكّل بالتّالي العامل المؤسّس للغاية الّتي يقود إليها الخطاب الحجاجيّ.

---

(1) اسمـه حـرملة بـن المـنذر مـن طـيء، وكـان جاهلـيًا قـديما وأدرك الإسلام إلاّ أنّه لم يسلم ومات نصرانيًا وكان من المعمّرين. يقـال إنّـه عاش مائة وخمسين سنة وكان نديم الوليد بن عقبة وذكر لعثمان أنّ الوليد يشرب الخمر وينادم أبا زبيد فعزله عن الكوفة وحدّه في الخمر. (ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص167.

(2) قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص133.

فإذا رمنا الحديث عن البنية الحجاجيّة في الشّعر العربي اعتمدنا تصنيف برلمان وتيتكاه في كتابهما المذكور مصنّف في الحجاج: الخطابة الجديدة تصنيفا استخرجه عبد الله صولة ووضّحه بدقّة في مقاله المذكور في كتاب أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم وعلى هذا المقال كان تعويلنا في كلّ ما سنعرضه في هذا الباب[1].

والهامّ أنّ هذا التّصنيف يبدو مقنعا لأنّه يبرز الفوارق بين الحجج ويظهر الاختلافات الدّقيقة بينها كما يحيط بكلّ الحجج تقريبًا على نحو يعسر معه العثور على حجّة لا يمكن ردّها إلى أحد الأصناف المعتمدة وإن كنّا نقرّ بما لاحظناه سابقا من إجرائيّة هذا الفصل وعدم خلوّه من إشكالات أهمّها على الإطلاق إمكان ردّ حجّة ما إلى أكثر من تصنيف وذلك لانفتاح البيت على أكثر من تأويل ولطبيعة الحجاج البعيدة عن الصّرامة والدّقّة اللّتين لا نظفر بهما إلاّ في مجال البرهنة العلميّة.

على أنّنا نؤكّد منذ البداية أنّها أصناف جامعة لعدد كبير من الحجج الفرعيّة لذلك سنضطرّ في كلّ صنف إلى التّوقّف عند حجج كثيرة تشترك في طبيعتها وبنيتها العامّة ولكنّها تتباين وقد تتعارض في أمور جزئيّة سنعود إليها في الإبّان.

وهذه الأصناف الكبرى هي التّالية:

1- حجج شبه منطقيّة: Arguments quasi-logiques .

2- حجج تؤسّس على بنية الواقع: Arguments fondés sur la structure du réel .

3- حجج تؤسّس بنية الواقع: Arguments fondant la structure du réel .

4- حجج تستدعي القيم: Arguments fondés sur les (valeurs).

5- حجج تستدعي المشترك: Arguments basés sur le (commun).

---

(1) عبد الله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنيّاته من خلال مصنّف في الحجاج الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتكاه، كتاب: أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، لفريق البحث في البلاغة والحجاج بإشراف حمّادي صمّود، ص 324-348.

علـى أنّ حـصر الحجـج المعتمدة في مدوّنة البحث إنّما يقتضي منّا تحديد المفاهيم وضـبط الـتّعاريف بحيث تـرانا مضطّرين إلى المراوحة بين النّظريّ والتّطبيقيّ متقيّدين من حـيث المـنهج بالأصـناف المذكـورة في ترتيبها وذلك لسبب رئيسيّ سنعود إليه في غضون هذا الباب من الكتاب.

1 - الحجج شبه المنطقيّة:

إنّ الـنّعت المعـتمد في هذا التّصنيف "شبه منطقيّة" لافت للانتباه، بل محيّر في ظاهره إذ يفـترض في الحجّـة أن تكون منطقيّة أو لا منطقيّة أمّا هذه المنزلة بين المنزلتين فإنّها تثير إشكالا محيّرا تماما كأيّ منزلة وسطى متأرجحة بين قطبين متناقضين ولكنّنا نعلم كذلك أنّ الحجـاج في جوهـره ينـبذ قانـون "الكـلّ أو لا شـيء" أي يرفض الصّرامة في ضبط الحدود والفروق ويجد في المنطقة الوسطى المتّشحة بالغموض تربة خصبة.

فحقيقة هذه الحجج أنّ كلّ حجّة منها تستند إلى مبدأ منطقيّ كالتّطابق أو التّعدّديّة أو التّـناقض... ولكـنّها خلافـا للحجـج المنطقـيّة الخالصة يمكن أن تودّ بيسر بدعوى أنّها ليست منطقيّة. يقول برلمان موضّحا هذا الأمر "إنّها حجج تدّعي قدرا محدّدا من اليقين من جهـة أنّهـا تـبدو شـبيهة بالاسـتدلالات الـشّكليّة المنطقيّة أو الرّياضيّة ومع ذلك فإنّ من يخـضعها إلى التّحلـيل ينتـبه في وقـت قـصير إلى الاخـتلافات بـين هذه الحجج والبراهين الـشّكليّة لأنّ جهـدا يـبذل في الاختـزال أو التّدقيق فحسب -يكون ذا طبيعة لا صوريّة- يـسمح بمـنح هذه الحجج مظهرا برهانيّا ولهذا السّبب ننعتها بأنّها شبه منطقيّة"[1] هذا يعني أنّ الحجـج شـبه المنطقـيّة تـتّخذ قالـبا منطقـيّا شكليّا فيه تحشر المعطيات وتكيّف فتجعلها شـبيهة باستدلال منطقيّ صارم، فما يميّزها إذن حقيقتها اللاّشكليّة الّتي تجتهد في أن تكون شكليّة أو تعدّل وتبدّل لتكون كذلك.

---

[1] برلمان وتيتكاه، مصنّف في الحجاج، ج 1، 259.

ويذهب برلمان في هذا المجال إلى أنّ من يعتمد حججا شبه منطقيّة في خطابه الحجاجيّ قد يحاول أحيانا إظهار الاستدلال المنطقيّ الّذي تعود إليه الحجّة مفتخرا بطابعها المنطقيّ محاولا توظيفه للإقناع وقد يخفي أحيانا كثيرة مرجعه الاستدلالي بحيث يشكّل النّسيج الدّاخلي للحجّة[1] وعموما تنقسم الحجج شبه المنطقيّة إلى فرعين: حجج شبه منطقيّة تعتمد البنى المنطقيّة كالتّناقض والتّعدّديّة... وحجج شبه منطقيّة تستند إلى العلاقات الرّياضيّة كإدماج الجزء في الكلّ وتقسيم الكلّ إلى أجزائه المكوّنة له...

1- الحجج شبه المنطقيّة الّتي تعتمد البنى المنطقيّة:

أ- التّناقض وعدم الاتّفاق:

إنّ التّناقض الصّارخ من قبيل أبيض/ أسود نادر جدّا في الحجاج فالخطاب الحجاجيّ قلّما يلتجئ إلى الاستدلال بالخلف (Par l'absurde) ولكنّه يحتفل احتفالا واضحا بعدم الاتّفاق (Incompatibilité) إذ يدفع الحجاج أطروحة ما مبيّنا أنّها لا تتّفق مع أخرى[2] وهو أمر شائع متواتر في أشعار القدامى كأن يؤكّد عمرو بن كلثوم أنّ لومه على الحبّ واستنكار تشبيبه بمن يحبّ لا يتّفقان مطلقا مع العدل فإذا به يدفع العتاب مبيّنا أنّه لا يتّفق مع العدل بل يتّصل بالظّلم فيقول من الوافر[3]:

أَفِـي لَيْلَـى يُعَاتِبُنِـي أَبُـوهَا ... وَإِخْـوَتُهَا وَهُـمْ لِـي ظَالِمُـونَا

الحجّة ذاتها يعتمدها النّابغة الذّبيانيّ حين يحتجّ لارتباط المعصية ببغض الله فيؤكّد أنّ ادّعاء حبّ الله لا يتّفق مطلقا مع المعصية باعتبار أنّ الحبّ يقتضي الطّاعة فترى المحبّ ساعيا لإرضاء محبوبه متفانيا في طاعته وإظهار تمسّكه بأوامره ونواهيه وتوجيهاته. يقول من الكامل[4]:

---

(1) برلمان وتيتكاه، مصنّف في الحجاج، ج1، ص260.
(2) أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص174.
(3) ديوان عمرو بن كلثوم، ص68.
(4) ديوان النّابغة الذّبياني، ص86.

تَعْـصِي الإِلَـهَ وَأَنْـتَ تُظْهِـرُ حُـبَّهُ   هَـذَا لَعَمْـرُكَ فِـي المَقَـالِ بَدِيـعُ
لَـوْ كُـنْتَ تَـصْدُقُ حُـبَّهُ لَأَطَعْـتَهُ   إِنَّ المُحِـبَّ لِمَـنْ يُحِـبُّ مُطِـيعُ

ولا شكّ أنّ وصف ادّعاء حبّ الله ممّن يعصي أوامره بالغرابة وإدراجه ضمن باب الابتداع وذلك في عجز البيت الأوّل يسهمان في تدعيم الطّاقة الحجاجيّة لحجّة عدم الاتّفاق.

وفي الرّثاء يدفع محمّد بن كعب الغنويّ المقولة الشّائعة المتمثّلة في أنّ الأيّام دول وأنّ الحياة مراوحة بين الحزن والفرح ليؤكّد أنّ أتراحها أكثر من أفراحها وآلامها أطول نفسا وأشدّ وقعا من آمالها معتمدا حجّة قوامها عدم الاتّفاق بين ما يقال وما يحدث له، أي بين ما يردّد عن الحياة وما خبره من أمرها فيقول من الطّويل[1]:

فَـإِنْ تَكُـنِ الأَيَّـامُ أَحْـسَنَّ مَـرَّةً   إِلَـيَّ فَقَـدْ عَـادَتْ لَهُـنَّ ذُنُـوبُ
جَمَعْنَ النَّوَى حَتَّى إِذَا اجْتَمَعَ الهَوَى   صَـدَعْنَ العَـصَا حَتَّى القَنَاةُ شَعُوبُ
أَتَـى دُونَ حُلْـوِ العَيْشِ حَتَّـى أَمَرَّهُ   نُكُـوبٌ عَلَـى آثَـارِهِنَّ نُكُـوبُ

ويحتجّ عنترة بن شدّاد في قوله من الوافر[2]:

يُنَادُونِـي وَخَـيْلُ المَـوْتِ تَجْـرِي   مَحَلُّـكَ لاَ يُعَادِلُـهُ مَحَـلُّ
وَقَـدْ أَمْـسَوْا يَعِيبُونِـي بِأُمِّـي   وَلَوْنِـي كُلَّمَـا عَقَـدُوا وَحَلُّـوا

لظلم قومه إيّاه لأنانيّتهم ونفاقهم فيعتمد حجّة عدم الاتّفاق بين تبجيلهم له متى قامت الحرب واستغاثتهم به إذ جدّ جدّهم من جهة وحطّهم من شأنه عند الحلّ والعقد وعدم الاكتراث به إذا كان السّلم. بل تبدو المفارقة صارخة بين احتفائهم به أوقات

---

(1) أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، ص321.
(2) ديوان عنترة بن شدّاد، ص189.

الحرب احتفاءهم بسيّد أو فتىً من فتيان القبيلة واستهزائهم به لسواد اللّون وضعة النّسب أوقات السّلم.

هـذا الصّنف من الحجج قد يتّخذ شكلا آخر في الاستعمال يقوم على المقابلة بين مـبدأ أو فكـرة ونـتائجها العمليّة، يقـول في ذلك ليونال بلَنجي "يوجد استعمال آخر لهذا المعـين يتمـثّل في المقابلة بين مبدأ ونتائج تطبيقه"[1] أي أنّ المتكلّم متى أراد دفع مبدأ معيّن أنـشأ مفارقـة بيـنه وبـين نـتائجه الـسلبيّة إن طبّق وأضحى واقعا فأكّد بذلك أنّه لم يجانب الـصّواب حـين رفـضه ولـذلك تنشأ المقابلة عادة على سبيل الافتراض نحو قول زهير بن أبي سلمى من الطّويل[2]:

وَمَنْ لَمْ يَذُدْ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلاَحِهِ ... يُهَدَّمْ وَمَنْ لاَ يَظْلِمِ النَّاسَ يُظْلَمِ

فهو يبرّر الحاجة إلى الظّلم، وهو نقيض مبدأ معروف أقرّه الجميع واجتمعوا على ضـرورة توفّـره وهو العدل، حجّته في ذلك مقابلة يجريها بين هذا المبدأ إنْ حقّق في مجتمع الجاهلـيّين ونـتائجه السّلبيّة فمن كان عادلا وتجنّب ظلم الآخرين استهانوا به وظلموه أي رأوا في عدله ضعفا وعجزا فاستخفّوا به وجاروا عليه وهو عين ما ذهب إليه عمر بن أبي ربيعة في قوله الشّهير "إنّما العاجز من لا يستبدّ".

والمقابلـة لا تكـون بين مبدأ ونتائجه فحسب بل بين فكرة ما ونتائجها السّلبيّة إن طـبّقت وأضحت واقعا. هذا النّوع الثّاني من المقابلات بنى عليه طرفة بن العبد بيتين من معلّقته فقال من الطّويل[3]:

فَلَوْ كُنْتُ وَغْلاً[4] في الرِّجَالِ لَضَرَّنِي ... عَـدَاوةُ ذِي الأَصْـحَابِ وَالْمُـتَوَحِّدِ

---

[1] ليونال بلَنجي، الحجاج: مبادئه وطرقه، ص50.

[2] ديوان زهير بن أبي سلمى، ص111.

[3] ديوان طرفة بن العبد، ص29.

[4] الوغل: الضّعيف اللّئيم.

وَلَكِـنْ نَفَـى عَنِّـي الأَعَادِي جَرَاءَتِي عَلَـيْهِمْ وَإِقْدَامِـي وَصِدْقِي وَمَحْتِدِي

فالسّياق فخريّ فيه ينفي طرفة عن نفسه الضّعف ويحتجّ لضرورة الظّلم بالمقابلة بين الصّفة ونتائجها السّلبيّة إذ لو كان ضعيفا لضرّته عداوة الرّجل الّذي له أصحاب يؤازرونه ولضرّته كذلك عداوة الرّجل المنفرد فإذا بالقضيّة تتجاوزه لتصبح قاعدة عامّة تهمّ المتلقّي الكونيّ، إذ الإنسان متى ضعف تجرّأ عليه أراذل القوم وأسيادهم وتمكّن منه الرّجل منفردا والجماعة متعاضدة في حين تكفي القوّة والجرأة والمكانة الرّفيعة صاحبها كلّ ظلم وتردّ عنه كلّ اعتداء وشرّ فإذا بالبيتين تمجيد واضح لتلك القيم ودحض معقولّ للضّعف بمختلف مظاهره وكلّ وجوهه.

وإذا كنّا في المثالين السّابقين قد تحدّثنا عن مقابلة تجري على سبيل الافتراض فإنّنا نظفر بأبيات يجري فيها صاحبها مقابلة بين الفكرة وقد تحقّقت وتحوّلت إلى واقع ونتائجها السّلبيّة على نحو قول جميل بثينة من الطّويل[1]:

نَأَيْتُ فَلَـمْ يُحْـدِثْ لِيَ النَّأْيُ سَلْوَةً وَلَمْ أُلْفِ طُولَ النَّأْيِ عَنْ خُلَّةٍ يُسْلِي

فليؤكّد الشّاعر عبثيّة البين وعدم جدواه قابل بينه وبين نتائجه وقد تحقّقت واقعا فالنّأي لم يحدث السّلوّ المنشود المرتقب بل ضاعف الشّوق وأضرم الحبّ ولذا يكون انتفاء الائتفاق بين النّأي وما ينشده الشّاعر من سلوّ وقطع مع الماضي حجّة يعتمدها لتبرير بقائه قرب الحبيبة وإن عزّ الوصال.

على هذا النّحو لا يبدو التّقابل أو عدم الائتفاق منطقيّا خالصا وإنّما يصنعه الشّاعر ليبرّر موقفا أو رأيا أو مبدأ ولذلك يقول برلمان حالة عدم التّوافق هذه تتوقّف على قرار شخصيّ فتبدو أبعد ما يكون عن التّناقض الصّوريّ لأنّ انعدام التّوافق لا يفرض نفسه بل يفرض ولذلك يظلّ الأمر قائما في أن ينفيه عند الاقتضاء قرار جديد[2]

---

[1] ديوان جميل بن معمر، ص67.

[2] برلمان وتيتكاه: مصنّف في الحجاج، ج1، ص263.

فالـنّأي كمـا رأيـناه مـع جميل بثينة يقابل السّلوّ ولذا بدا له غير ذي جدوى ولكنّه لا يبلغ درجـة التّناقض المنطقيّ لأنه يظلّ رأيا خاصّا أو قرارا شخصيّا كما يقول برلمان فضلا عن ارتـباطه بظـروف معيّـنة ومقـام محدّد خلافا للتّناقض المنطقيّ الّذي يكون ضروريّا أي لا يتأثّـر البتّة بالظّروف والوضعيّة والمقام فالأبيض يتناقض مع الأسود في كلّ الحالات بَيْنَمَا الـسّلوّ يقابـل الـنّأي عـند البعض ويتّفق معه عند قوم آخرين بل يصبح السّلوّ في ظروف معيّنة ومع أشخاص كثيرين قرين النّأي ونتيجته الفعليّة.

وتتّـصل بهـذا الـصّنف مـن الحجـج دائمـا حجّة أخرى طريفة هي ما يعبّر عنها بـقلب البرهان على صاحبه (Retorsion) وتنصّ على اعتماد حجّة الخصم وإثبات أنّها في حقـيقة الأمـر تـناقض مـا يذهب إليه أي تقف ضدّه من ذلك أنّ مجنون ليلى قيس إبن الملـوّح، قـد نحـل جـسمه واسودّ وجهه وجفّ جلده على عظامه وراح يهيم في الصّحراء لـيلا نهـارا فذهب أبوه وإخوته ليردّوه إلى حيّه ودار بين الأب وقيس حوار نقلته المصادر كانـت فـيه حجّـة الأب أنّ ليلى ليست ممّن يوصفن بالجمال والحسن فلا تستحقّ منه كلّ ذاك الحـبّ وكـلّ ذاك الغـزل فكـان ردّ المجنون قائما على قلب الحجّة على مستعملها فما كان فيها قبحا في نظر خصومه غدا حسنا عنده وسحرا يقول من الطّويل[1]:

يَقُـولُ لـيَ الوَاشُـونَ لَيْلَـى قَـصِيرَةٌ   فَلَيْتَ ذِرَاعـاً عَـرْضُ لَيْلَـى وَطُولُهَا

وَإِنَّ بِعَيْنَيْــهَا لَعَمْـــرُكَ شَــهْلَةً   فَقُلْـتُ كِـرَامُ الطَّيْـرِ شُـهْلٌ عُـيُونُهَا

وَجَاحِظَــةٌ فَــوْهَاءُ لاَ بَــأْسَ إِنَّهَــا   مُنَـى كَبِدِي بَلْ كُلُّ نَفْسِي وَسُولُهَا[2]

طبيعيّ بعد هذا أن يخاطب خصمه قائلا:

فَـدُقَّ صِلاَبَ الصَّخْرِ رَأْسَكَ سَرْمَدَا   فَإِنِّـي إِلَـى حِـينِ المَمَـاتِ خَلِـيلُهَا

---

(1) ديوان قيس بن الملوّح، ص65.

(2) سولها: مخفّفة سؤلها أي كلّ ما تسأله.

نفس الحجّة يعتمدها حاتم الطّائي في قوله من الطّويل[1]:

يَقُولُونَ لِي: أَهْلَكْتَ مَالَكَ فَاقْتَصِدْ وَمَا كُنْتُ لَولاَ مَا تَقُولُونَ سَيِّدَا

إذ يدفع عنه تهمة ألصقت به هي تهمة الإسراف والتّبذير ويبدو ضمنيّا أنّ من عاب عليه ذلك قد تعلّل بأنّ المال يصنع المكانة الرّفيعة فمتى افتقر حاتم الطّائي فقد مكانته وانحطّ وضعه فإذا بحاتم يقلب الحجّة على صاحبها مؤكّدا أنّ ما يراه تبذيرا وما يعدّه إتلافا للمال هو ما جعله سيّدا وما بوّأه مكانة رفيعة بين قومه.

على أنّنا لا نغفل الحديث عن حجّة قريبة من هذه وإن كانت أوضح وأكثر تواترا في الكلام تتمثّل في "إعلان أنّ ما قاله الخصم فيه ما يقوّضه"[2] أي أنّه كلام يحمل داخله عناصر تدمّره فلا يصمد كثيرا بل يموت وهو يولد وهي حجّة ذكيّة اعتمدها المجنون وهو يحاور خصومه من الواشين العاذلين فيقول من الطّويل[3]:

يَقُولُونَ لَوْ عَزَّيْتَ قَلْبَكَ لاَرْعَوَى فَقُلْتُ وَهَلْ لِلْعَاشِقِينَ قُلُوبُ؟

فجوهر قول العاذلين المعاتبين أنّ قيسا يملك دواءه وأنّه قادر على السّلوّ متى عزّى قلبه وواساه وثبّته ولكنّه قول يحمل داخله ما به ينهار سريعا إذا اعتبرنا أنّ قلب العاشق متمرّد ثائر لا يطيع إلاّ الحبيبة ولا يأتمر إلاّ بأوامرها، بل إنّ العاشق ليعيش بلا قلب تماما كما يعيش جميل بلا عقل إذ يقول من الطّويل[4]:

وَلَوْ تَرَكَتْ عَقْلِي مَعِي مَا طَلَبْتُهَا وَلَكِنْ طِلَابِيهَا لَمَا فَاتَ مِنْ عَقْلِي

(1) ديوان حاتم الطّائي، دار صادر، بيروت، 1981، ص41.

(2) أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص175.

(3) الدّيوان، ص66.

(4) الدّيوان، ص66.

والمجنون ذاته يصرّح بذلك في أكثر من مناسبة كقوله من الوافر[1]:

فَأَمَّا مِنْ هَوَى لَيْلَى وَتَرْكِي زِيَارَتَهَا فَإِنِّي لاَ أَتُوبُ
وَكَيْفَ وَعِنْدَهَا قَلْبِي رَهِينٌ أَتُوبُ إِلَيْكَ مِنْهَا أَوْ أُنِيبُ

والواقع أنّ الحجج القائمة على عدم الاتّفاق أي على التّناقض "الموضوع" لا على التّناقض الصّوري الخالص تقود أحيانا كثيرة إلى "الإضحاك" إنّها توقع بالخصم وتهدم ما يبينه بالخطاب بل تجعل كلّ الوضعيّة مضحكة حين تبرز العبثيّة وتوغل في تصوير المفارقة الصّارخة لذلك يقترن هذا الصّنف من الحجج بالسّخرية على نحو ما جاء في قول حسّان بن ثابت من البسيط[2] يهجو الحارث بن كعب المجاشعي وهم رهط النّجاشي[3]:

حَارِبْنَ كَعْبٍ أَلاَ الأَحْلاَمُ تَزْجُرُكُم[5] عَنَّا وَأَنْتُمْ مِنَ الجُوفِ الجَمَاخِيرِ[4]
لاَ بَأْسَ بِالقَوْمِ مِنْ طُولٍ وَمِنْ عِظَمٍ جِسْمُ البِغَالِ وَأَحْلاَمُ العَصَافِيرِ

فالشّاعر قد بنى حجّته في التّقليل من شأن خصمه على انتفاء التّوافق بين ضخامة الجسم وقلّة العقل وهي مقابلة لا ترتقي إلى مصاف التّناقض المنطقيّ وإنّما يقيدها المقام وينتجها القول ذاته وقد جاءت طاقتها الحجاجيّة مرفودة بضرب من التهكّم يجعل الخصم في وضع مضحك لا يؤهّله ليتطاول على الشّاعر ويهجوه وقد أقام الأعشى أبياتا له شهيرة على هذه الحجّة وقد أوغل في تأكيد عدم التّوافق بشكل غدا معه الوضع مثيرا

---

(1) الدّيوان، ص36.

(2) ديوان حسّان بن ثابت، ص129.

(3) النّجاشي: هو قيس بن عمرو بن مالك من بني الحارث بن كعب من كهلان: شاعر هجّاء مخضرم اشتهر في الجاهليّة والإسلام. هدّده عمر بقطع لسانه وضربه عليّ على السّكر في رمضان. توفّي نحو 40هـ. الزّركلي، الأعلام، ج5، ص207.

(4) حار: منادى مرخّم حارث.

(5) الجماخير جمع جمخور: الواسع الجوف كناية عن الضّعيف.

للضّحك ولكنّه ضحك كالبكاء لأنّ الضّاحك هو الحبّ والسّاخر هو القدر يقول من البسيط[1]:

عُلِّقْتُهَا عَرَضاً وَعُلِّقَتْ رَجُلاً ... غَيْرِي وَعُلِّقَ أُخْرَى غَيْرَهَا الرَّجُلُ
وَعُلِّقَتْهُ فَتَاةٌ مَا يُحَاوِلُهَا ... مِنْ أَهْلِهَا مَيِّتٌ يَهْذِي بِهَا وَهِلُ[2]
وَعُلِّقَتْنِي أُخَيْرَى مَا تُلائِمُنِي ... فَاجْتَمَعَ الحُبُّ حُبّاً كُلُّهُ تَبَلُ[3]
فَكُلُّنَا مُغْرَمٌ يَهْذِي بِصَاحِبِهِ ... نَاءٍ وَدَانٍ وَمَحْبُولٌ وَمُحْتَبِلُ

فالأعشى يحتجّ في الواقع لسوء حظّه وظلم من احبّ استنادا إلى حجّة عدم الاتفاق وهو ما بدا جليّا لا شكّ فيه من خلال كلّ هذه المفارقات الّتي حكمت العلاقات بين الأحبّة فمن يعاني ظلم من أحبّ ويشكو تمنّعه هو في الوقت ذاته ظالم لمن يحبّه ويرجو وصاله ومن ابتلاه الله بالحبّ ابتلى حبيبه بحبّ غيره فتصبح الأوضاع مبنيّة في جوهرها على التّناقض العجيب بل على العبثيّة السّاخرة.

وقد بنى عروة بن الورد بيتا له من الطّويل[4] على الحجّة ذاتها وقرنها بشيء غير قليل من المرارة واليأس وذلك حين قال:

وَقَدْ عَيَّرُونِي المَالَ حِينَ جَمَعْتُهُ ... وَقَدْ عَيَّرُونِي الفَقْرَ إِذْ أَنَا مُقْتِرُ

فقومه جائرون يعيبون عليه الفقر إذا قلّ ماله فإذا جمعه عابوا عليه الغنى فإذا بموقفهم كما صوّره الشّاعر يقوم على مفارقة عجيبة إذ جعلهم لائمين عاذلين في كلّ الأحوال وأحال ضمنيّا على ضيقه بالمكان والزّمان وإحساسه بوطأة الحياة وظلم أهلها.

---

(1) ديوان الأعشى، ص145.

(2) الوهل: الذّاهب العقل.

(3) التّبل: من تبله: ذهب بعقله.

(4) ديوان عروة بن الورد: دراسة وشرح وتحقيق أسماء أبو بكر محمّد، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1992، ص71.

ب- التّماثل والحدّ في الحجاج: (L'identité dans l'argumentation):

يوجد صنف آخر من الحجج المنطقيّة القائمة على البنى المنطقيّة لا الرّياضيّة يستدعي مبدأ "التّماثل" إذ يعمد المحتجّ لفكرة أو مبدأ إلى التّعريف وضبط الحدود: تعريف المفاهيم أو الأشياء أو الأحداث والوقائع ولكنّ ما يقدّمه من تعريفات لا تنتمي البتّة إلى نظام شكليّ بل تدّعي قيامها بدور الضّبط والتّحديد رغم افتقارها إلى الدّقّة والوضوح. هذا الضّرب من التّعريف شائع في خطابنا اليوميّ كأن يقول أحدنا "الدّنيا هي الدّنيا" مقدّما بذلك تعريفا يفتقر إلى الصّرامة المنطقيّة وإلى وضوح طرفيه فالدّنيا قد تفهم على أنّها الحياة بناسها ومتعها وملذّاتها ومشاكلها وأحداثها. كما قد تحيل على الخداع والإغراء والفتنة فيقرنها البعض بالمرأة بل قد يراها الكثيرون سرابا ووهما ومع ذلك فإنّ "التّماثل الظّاهر يصعب دفعه"[1] هذه الحجّة اعتمدها طرفة بن العبد (أو غيره) في قوله من البسيط[2]:

الخَيْرُ خَيْرٌ وَإِنْ طَالَ الزَّمَانُ بِهِ ... وَالشَّرُّ أَخْبَثُ مَا أَوْعَيْتَ مِنْ زَادِ[3]

فللدّعوة إلى العفّة وللاحتجاج لوجوب التّحلّي بالفضيلة يؤكّد طرفة أنّ الخير قيمة ثابتة لا تتغيّر فيعرّف الخير بالخير وهو تعريف، على ما فيه من مغالطة، نجد صعوبة في ردّه للتّماثل الظّاهر الّذي بني عليه.

والحجّة نفسها يعتمدها عمرو بن الأحمر[4] في قوله من البسيط[5]:

---

(1) أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص176.

(2) الدّيوان، ص33.

(3) أوعيت: حفظت في الوعاء.

(4) عمرو بن أحمر (ت نحو 65هـ): عمرو بن احمر بن العمرّد بن عامر الباهلي ابو الخطّاب، شاعر مخضرم، عاش نحو 90 عاما. كان من شعراء الجاهليّة وأسلم وغزا مغازي في الرّوم وأصيبت إحدى عينيه ونزل بالشّام مع خيل خالد بن الوليد حين وجّهه إليها ابو بكر ثمّ سكن الجزيرة وأدرك أيّام عبد الملك بن مروان... قال البغدادي كان يتقدّم شعراء زمانه وعدّه ابن سلاّم في الطّبقة الثّالثة من الإسلاميّين.
الزّركلي، الأعلام، ط2، ج5، ص237.

(5) أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، ص392.

مَـا تَرْضَ نَرْضَ وَإِنْ كَلَّفْتَنَا شَطَطاً وَمَـا كَـرِهْتَ فَكُـرْهٌ عِـنْدَنَا قَـدَرُ

فهو عن طريق الشرط باعتماد "ما" الزمانية يجعل رضا الممدوح شرطا لرضاه فنفهم ضمنيّا أنّ ما يرضاه الممدوح مماثل لما يرضاه الشّاعر وما يكرهه بغيض عنده فالتّسوية واضحة بين الطّرفين في الصّدر والعجز وهي تسوية رغم غموضها مقنعة باعتبارها حجّة لتعلّق الشّاعر بممدوحه.

جـ- الحجّة القائمة على العلاقة التّبادليّة: **(Régle de réciprocité):**

يقتضي مبدأ "التّماثل" قاعدة في التّعامل مع المتماثلين تتمثّل في "العدالة" أي في التّعامل مع العناصر المنتمية إلى صنف واحد بكيفيّة واحدة ولذا نتحدّث عن "المبادلة" أو "التّبادل" (Réciprocité) وهي علاقة منطقيّة خالصة غير أنّ الحجّة تظلّ شبه منطقيّة فحسب لأنّها إسناد للحكم ذاته إلى أمرين ندّعي أنّهما متماثلان والحال أنّنا لو أخضعناهما إلى الدّراسة الدّقيقة لانتهينا إلى فروق عديدة بينهما لذلك يقول ليونال بلّنجي "باختصار إنّ الحجاج عن طريق العلاقة التّبادليّة الّتي تقوم عليها حجج شبه منطقيّة عديدة يصبح ممكنا بشرط تناسي كلّ ما يفرّق بين الأوضاع وتعديلها بشكل تغدو معه متطابقة"[1] وتقنيّة التّعديل هذه جليّة في قول زهير بن أبي سلمى من الطّويل[2]:

وَمَنْ يَغْتَرِبْ يَحْسَبْ عَدُوّاً صَدِيقَهُ وَمَـنْ لَـمْ يُكَـرِّمْ نَفْـسَهُ لَـمْ يُكَـرَّمِ

فقد ماثل الشّاعر ضمنيّا في عجز البيت بين وضعيّتين أو بالأحرى بين علاقتين: علاقة المرء بذاته وعلاقته بغيره فسحب عليهما تبعا لذلك الحكم نفسه حين أكّد أنّ من لا يكرّم نفسه لا يكرّمه غيره أي من أهان ذاته أهانه غيره وهو قول في ظاهره مقنع لأنّه

---

(1) ليونال بلّنجي، الحجاج: مبادئه وطرقه، ص50.

(2) الدّيوان، ص111.

يحتكم إلى مبدأ منطقيّ هو "التّبادليّة" أي معاملة طرفين متماثلين المعاملة ذاتها ولكن يكفي أن يشكّك المرء في هذا التّماثل لتنهار الحجّة أو يكفي أن يستدلّ "المعارض" بشخص هانت عليه نفسه وحاز مع ذلك ثقة النّاس وتقديرهم أو بشخص كريم النّفس رفيعها ولكنّه مهان منبوذ بين قومه ليجرّد الحجّة من طاقتها الحجاجيّة.

وقد اعتمد امرؤ القيس الحجّة ذاتها في قوله من الطّويل[1]:

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا عَوَى: إنَّ شَأْنَنَا قَلِيلُ الغِنَى إنْ كُنْتَ لَمَّا تَمَوَّلِ

كِلاَنَا إِذَا مَا نَالَ شَيْئاً أَفَاتَهُ وَمَنْ يَحْتَرِثْ حَرْثِي وَحَرْثَكَ يُهْزَلِ

فقد ماثل بين وضعيّته ووضعيّة "الذّئب" في البيت الأوّل فكلاهما يطلب الغنى وكلاهما لا غنى له ثمّ سوّى بينهما في صدر البيت الثّاني حين أسند إلى نفسه والذّئب الصّفة ذاتها "تضييع ما نيل بعد جهد وإتلاف ما حقّق بعد نصب" وبناء على هذا التّماثل أصدر الحكم نفسه على ذاته والذّئب فمن يسع سعيهما يضلّ و يعش مفتقرا أو مهزول العيش أبدا. والواقع أنّ بيت الخنساء الشّهير من مرثيّة لها في صخر وردت على البحر الوافر[2]:

وَلَوْلاَ كَثْرَةُ البَاكِينَ حَوْلِي عَلَى إِخْوَانِهِمْ لَقَتَلْت نَفْسِي

يقوم على نفس الحجّة إذ تواسي الشّاعرة الذّات الّتي ترفض العيش بعد رحيل صخر وتحملها على التعزّي والتجلّد فتهوّن عليها الخطب حين تجعل وضعيّتها مماثلة لوضعيّات الكثيرين وتحتجّ لتمسّكها بالحياة بتمسّك الآخرين بحيواتهم رغم فجيعة الفقد ولذا يكفي أن تذكّرها النّفس بأنّ صخرا ليس كسائر المفقودين وأنّ علاقتهما به تسمو

---

(1) ديوان امرئ القيس، ص372.

(2) ديوان الخنساء، ص84.

عن مشاعر الأخوّة في معناها العاديّ المتواتر لتنهار الحجّة وهو أمر باتت الشّاعرة ذاتها على يقين منه حين قالت من الوافر أيضا[1]:

وَمَا يَبْكُونَ مِثْلَ أخِي وَلَكِنْ   أعَزِّي النَّفْسَ عَنْهُ بالتَّأسِّي

ويذهب ليونال بلنجي إلى أنّ الحجّة القائمة على التّبادليّة في معناها العامّ المشترك تمثّل جوهر الاعتراض الشّائع: ضع نفسك مكاني بل إنّ الحجّة ذاتها تؤسّس قولة حجاجيّة متواترة عندنا: كيف تعيب على النّاس ما تبيحه لنفسك؟[2] وهو أمر يبيّنه قول أبي الأسود الدؤلي من الكامل[3]:

لاَ تَنْهَ عَنْ خُلِقٍ وَتَأْتِي مِثْلَهُ   عَارٌ عَلَيْكَ إذَا فَعَلْتَ عَظِيمُ
وَابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَانْهَهَا عَنْ غِيِّهَا   فَإذَا انْتَهَتْ عَنْهُ فَأنْتَ حَكِيمُ
فَهُنَاكَ يُقْبَلُ مَا وَعَظْتَ وَيُقْتَدَى   بِالعِلْمِ مِنْكَ وَيَنْفَعُ التَّعْلِيمُ

2- الحجج شبه المنطقيّة الّتي تعتمد العلاقات الرّياضيّة:

تعتمد هذه الحجج في واقع الأمر قواعد رياضيّة تشكّل خلفيّتها العميقة ونسيجها الدّاخليّ بل تؤسّس طاقتها الحجاجيّة وتعدّ معينها الإقناعيّ وهي عديدة أهمّها على الإطلاق حجّة التّعدية.

أ- حجّة التّعدية: (Argument de transitivité):

أساس هذه الحجّة وجوهرها المعادلة الرّياضيّة التّالية:

أ × ب

⟸ أ × ج[4]

ب × ج

---

[1] م.ن، ص85.

[2] ليونال بلّنجي المذكور، ص50.

[3] جلال الدّين السّيوطي، شرح شواهد المغني، ج2، ص571.

[4] العنصر الأوّل (أ) في علاقة مع العنصر (ب) تربطه العلاقة ذاتها بعنصر ثالث (ج) ووفق مبدأ التّعدية فإنّ العنصر (أ) تربطه نفس العلاقة بالعنصر الثّالث (ج).

وتقدّم أغلب الدّراسات المتّصلة بالحجاج نفس المثال لتوضيح ما يسمّى بحجّة التّعدية هو القول بأنّ صديق صديقي صديقي أو عدوّ صديقي عدوّي والواقع أنّ التّعدية خاصّيّة تعود إليها أصناف كثيرة من الحجج نجدها فعلا بطريقة خفيّة وبأثواب مختلفة (تعدية بواسطة علاقة تساو أو تفوّق أو تضمين او اشتمال...) وحين تتّخذ التّعدية شكل برهان معزول تسمح بتثبيت أقوال مختصرة ذات مظهر منطقيّ قويّ[1] يقول الأعشى في مِدحة له من الخفيف[2]:

مَنْ يَلُمْنِي عَلَى بَنِي ابْنَةِ حَسَّا   نَ أَلُمْهُ وَأَعْصِهِ فِي الخُطُوبِ

فهو يحتجّ لمعاداته الكثيرين بحجّة التّعدية إذ يؤكّد أنّه قد تعلّق بني حسّان وأخلص لهم ومن عادى بني حسّان فقد عاداه واستحقّ بغضه.

ومن أشهر ما قيل في الرّثاء أبيات لمتمّم بن نويرة وردت على البحر الطّويل[3]:

لَقَدْ لاَمَنِي عِنْدَ القُبُورِ عَلَى البُكَا   رَفِيقِي لِتَذْرَافِ الدُّمُوعِ السَّوَافِكِ
فَقَالَ أَتَبْكِي كُلَّ قَبْرٍ رَأَيْتَهُ   لِقَبْرٍ ثَوَى بَيْنَ اللِّوَى وَالدَّكَادِكِ
فَقُلْتُ لَهُ إِنَّ الشَّجَا يَبْعَثُ الشَّجَا   فَدَعْنِي فَهَذَا كُلُّهُ قَبْرُ مَالِكِ

وهي كما نرى قد بنيت على حجّة التّعدية إذ ماثل الشّاعر بين قبر مالك وكلّ القبور فبكاها جميعا وساوى بين الشّجا الّذي تخلّفه رؤية قبر مالك في النّفس والشّجا الّذي تبعثه فيه سائر القبور فجعل حياته شجنا متواصلا وحزنا دائما فكلّ بكاء على قبر إنّما هو بكاء لمالك وكلّ حزن تستثيره رؤية قبر هو حزن لرحيل مالك فإذا اختزلنا ما جاء في هذه الأبيات في شكل معادلة رياضيّة حصلنا على التّالي:

---

(1) كتاب ليونال بلّنجي المذكور، ص51.

(2) الدّيوان، ص27.

(3) ديوان مالك ومتمّم ابني نويرة اليربوعي، ص125.

رؤية القبور تذكّره قبر مالك

⟸ رؤية القبور تثير حزنه وتبكيه

قبر مالك يثير حزنه ويبكيه

فالعلاقة الأساسيّة هي التّعدية والعلاقة الجزئيّة الّتي تمّت بواسطتها التّعدية هي (الإثارة) الّتي حضرت كذلك في قول الخنساء من الطّويل[1]:

إِذَا ذَكَرَ النَّاسُ السَّمَاحَ مِنِ امْرِئٍ وَأَكْرَمَ أَوْ قَالَ الصَّوَابَ خَطِيبُ
ذَكَرْتُكَ فَاسْتَعْبَرْتُ وَالصَّدْرُ كَاظِمٌ عَلَى غُصَّةٍ مِنْهَا الفُؤَادُ يَذُوبُ

فبين السّماح والصّواب وصخر علاقة متينة فذكر السّماح أو قول الصّواب يقودان ضرورة إلى ذكر صخر فيكون البكاء وتشتدّ الحرقة. على أنّنا لاحظنا ونحن نتصفّح دواوين الشّعراء أنّ التّعدية كثيرة الشّيوع في "الغزل" فهو الغرض الّذي يحتفي بها احتفاء كبيرا ويجريها على أنحاء مختلفة تلتقي جميعها في الطّرافة وتجويد المعنى واللّفظ، إذ يحتجّ الشّاعر العاشق لقوّة حبّه وعجزه عن مكابدة الشّوق وتحمّل آلام الفراق والصّدّ والهجر بتأكيد حقيقة يتمسّك بها هي حبّه كلّ ما أحبّته الحبيبة وتعلّقه كلّ ما له علاقة على نحو قول جميل من الطّويل[2]:

أُحِبُّ الأَيَامَى إِذْ بُثَيْنَةُ أَيِّمٌ[3] وَأَحْبَبْتُ لَمَّا أَنْ غَنِيتِ الغَوَانِيَا

والتّعدية في هذا البيت كانت بواسطة علاقة تساو فبثينة أيّم فأحبّ الأيامى لمّا أحبّها وبثينة غانية فأحبّ الغواني لمّا أحبّها على أنّه يعمد إلى تعدية بثوب آخر في البيت الموالي حين يقيمها على علاقة اشتمال (Inclusion) فيقول:

---

(1) الدّيوان، ص15.

(2) الدّيوان، ص89.

(3) الأيامى مفردها الأيّم وهي المرأة الّتي فقدت زوجها.

أُحِـبُّ مِنَ الأَسْمَاءِ مَا وَافَقَ اسْمَهَا   وَأَشْــبَهَهُ أَوْ كَــانَ مِــنْهُ مُدَانِــيَا

فالاسـم جـزء مـن الشّخص والشّاعر حين أحبّ بثينة أحبّ اسمها بل أحبّ من الأسمـاء مـا شـابهه أو اقترب منه. ولا يبتعد المجنون قيس بن الملوّح عن جميل حين يشفق علـى كـلّ مرضـى العـراق ويبكـيهم لأنّ ليلـى كمـا أخبروه بـ"العراق" مريضة فيقول من الطّويل[1]:

يَقُولُــونَ لَيْلَــى بِالعِـرَاقِ مَرِيــضَةٌ   فَمَالَـكَ لاَ تَـضْنَى وَأَنْـتَ صَـدِيقُ
سَـقَى اللهُ مَرْضَـى بِالعِـرَاقِ فَإِنَّنِي   عَلَـى كُـلِّ مَرْضَـى بِالعِرَاقِ شَفِيقُ

بـل إنّ المجـنون ليـبالغ في اعتماد "التّعدية" مبدأ في علاقاته بل أسّا من أسس الكون ونظامـه فـيعجب مـن ظـبي يشبه ليلى ولم يشك المرض حين مرضت ويعدّ ذلك من قبيل المستحيل لتعطّل مبدأ "التّعدية" المذكور يقول من الطّويل[2]:

أَقُـولُ لِظَبْـيٍ مَـرَّ بِـي وَهْـوَ رَاتِـعٌ   أَأَنْــتَ أَخُــو لَيْلَــى فَقَــالَ يُقَــال
أَيَـا شِـبْهَ لَيْلَـى إِنَّ ليلـى مَرِيـضَةٌ   وَأَنْــتَ صَــحِيحٌ إِنَّ ذَا لَمُحَــالُ

ولا غرابة في ذلك وهو القائل من الطّويل أيضا[3]:

وَآخُـذُ مَـا أَعْطَـيْتِ صَـفْواً وَإِنَّنِي   لَــأَزْوَرُ عَمَّــا تَكْــرَهِينَ هَــيُوبُ

---

[1] الدّيوان، ص66.
[2] الدّيوان، ص67.
[3] الدّيوان،ص41.

إذ يرضى بما تجود به عن طيب خاطر ويكره ما كرهته ولو كان الوصال ذاته وهو عين ما ذهب إليه عمر بن أبي ربيعة حين قال من المتقارب[1]:

لِحُبِّكِ أَحْبَبْتُ مَنْ لَمْ يَكُنْ صَفِيًّا لِنَفْسِي وَلاَ صَاحِبَا

وأبو ذؤيب الهذلي حين قال من الكامل[2]:

وَأَرَى البِلاَدَ إِذَا سَكَنْتِ بِغَيْرِهَا جَدْباً وَإِنْ كَانَتْ تُطَلُّ وَتُخْصَبُ
وَأَرَى العَدُوَّ يُحِبُّكُمْ فَأُحِبُّهُ إِنْ كَانَ يُنْسَبُ مِنْكِ أَوْ يَتَنَسَّبُ

ب- تقسيم الكلّ إلى أجزائه المكّونة له: (Argument de division):

ينصّ هذا الصّنف من الحجج على تقسيم كلّ إلى أجزائه المكوّنة له وبيان أنّ حكما ما ينطبق على كلّ جزء من أجزائه ينطبق تبعا لذلك على الكلّ. على هذا النّحو يبدو هذا الصّنف من الحجج مقنعا في ظاهره لصبغته الرّياضيّة الواضحة ولكنّه في الحقيقة لا يعدو أن يكون شبه منطقيّ فحسب لأنّ الأجزاء لا تعبّر في كلّ الحالات وبدقّة عن الكلّ لذا يذهب ليونال بلّنجي إلى أنّ الإشكال الّذي تطرحه هذه الحجّة يتعلّق بالقيمة الذّاتيّة الّتي تسند إلى كلّ جزء من الأجزاء ويشبّه علاقة الكلّ بأجزائه المكوّمة له بقطعة أثاث ذات أدراج) فقطعة الأثاث هذه يمكن أن تكون مغرية ولكنّها تفتقر إلى أدراج جيّدة كأن تكون غير كافية أو في غير مواضعها المناسبة فقيمة الكلّ إذن بعيدة فعلا عن أن يمثّلها مجموع الأجزاء[3].

---

[1] ديوان عمر بن أبي ربيعة، شرح وتحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الأندلس، دت، ص438.

[2] ديوان الهذليّين، دار الكتب المصريّة، ط2، 1995، القسم1، ص63-64.

[3] ليونال بلّنجي، الحجاج: مبادئه وطرقه، ص25.

والواقع أنّ المتأملَ في الشّعر العربيّ القديم يتوصّل بيسر إلى شيوع هذه الحجّة في غرضي المدح والهجاء، لأنّ الشّاعر متى أراد مدح قبيلة عمد إلى مدح بعض سادتها أو مدح فرسانها فيحكم لهم بالشّجاعة أو الكرم أو العفّة أي بفضيلة من فضائل العرب أو بجملة من تلك الفضائل ثمّ يأتي ذلك الحكم فيعمّمه لينسحب على القبيلة كلّها. كذلك فعل زهير بن أبي سلمى حين مدح الحارث بن عوف بن أبي حارثة وهرم بن سنان المرّيّن لسعيهما بالصّلح بين عبس وذبيان إذ خصّهما بالمدح أوّلا فقال من الطّويل[1]:

تَدَارَكْتُمَا الأَحْلاَفَ قَدْ ثُلَّ عَرْشُهَا وَذُبْيَانَ قَدْ زَلَّتْ بِأَقْدَامِهَا النَّعْلُ
فَأَصْبَحْتُمَا مِنْهُمَا عَلَى خَيْرِ مَوْطِنٍ سَبِيلُكُمَا فِيهِ وَإِنْ أَحْزَنُوا سَهْلُ

ثمّ ينتقل في مستوى ثان إلى مدح سادات قومهما وسائر أفراد قبيلتيهما فيقول:

وَفِيهِمْ مَقَامَاتٌ حِسَانٌ وُجُوهُهُمْ وَأَنْدِيَةٌ يَنْتَابُهَا القَوْلُ وَالفِعْلُ
عَلَى مُكْثِرِيهِمْ رِزْقُ مَنْ يَعْتَرِيهِمُ وَعِنْدَ المُقِلِّينَ السَّمَاحَةُ وَالبَذْلُ
وَإِنْ جِئْتَهُمْ أَلْفَيْتَ حَوْلَ بُيُوتِهِمْ مَجَالِسُ قَد يُشْفَى بِأَحْلاَمِهَا الجَهْلُ

لينتهي بمقتضى تعميم حكم الأجزاء على الكلّ إلى مدح بني مرّة قاطبة فيقول:

سَعَى بَعْدَهُمْ قَوْمٌ لِكَيْ يُدْرِكُوهُمْ فَلَمْ يَفْعَلُوا وَلَمْ يُلِيمُوا وَلَمْ يَأْلُوا

وممّا يؤكّد ما ذهبنا إليه قوله:

وَهَلْ يُنْبِتُ الخَطِّيَّ إِلاَّ وَشِيجُهُ وَتُغْرَسُ إِلاَّ فِي مَنَابِتِهَا النَّخْلُ

---

[1] الديوان،ص86-87.

فتأكيده حقيقة أن لا ينبت الشّيء إلاّ جنسه ولا تغرس النّخل إلاّ حيث تنبت وتصلح ومن ثمّة أن لا يولد الكرام إلاّ في موضع كريم إنّما هو تأكيد للتّمشّي الحجاجيّ المذكور في هذه المدحة.

ويعتمد على هذا المبدأ: مبدأ تقسيم الكلّ إلى أجزائه المكوّنة له برهان آخر هو ما يسمّى بالبرهان ذي الحدّين (Dilemme) وهو كما يعرّفه برلمان شكل من أشكال الحجج يتناول فرضيّتين ليستنتج أنّه سواء وقع الاختيار على الأولى أو الثّانية نصل إلى الفكرة نفسها أو الموقف ذاته وذلك لأحد الأسباب التّالية: فإمّا لأنّهما تقودان إلى النّتيجة ذاتها وإمّا لأنهما تقودان إلى نتيجتين لهما نفس القيمة (ويكونان عادة أمرين يخشى حدوثهما) أو لأنهما يقودان في الحالتين إلى عدم الاتّفاق مع قاعدة نتقيّد بها[1].

فلكي يحتج أحيحة بن الجلاّح[2] لتقلّب الدّهر واستحالة دوام النّعم إذ لابدّ للسّعادة أن تدبر ولابدّ للشّمل أن يتفرّق يقول من الوافر[3]:

وَمَا مِنْ إِخْوَةٍ كَثُرُوا وَطَابُوا ... بِنَاشِئَةٍ لِأُمِّهِمُ الهَبُولُ[4]

سَتُثْكَلُ أَوْ يُفَارِقُهَمَا بَنُوهَا ... سَرِيعاً أَوْيَهُمُ بِهِمْ قَبِيلُ[5]

إذ يرى أنّه ما من قوم كثروا وطاب غرسهم إلاّ ثكلتهم أمهّاتهم أو فارقوهنّ أو أصابتهم صروف الدّهر ونوائبه كالهلاك ونحوه وفي الحالات الثّلاث تظلّ النّتيجة واحدة لا تتغيّر: تفرّق الشّمل وتشتّت الجمع.

---

(1) برلمان وتيتكاه: مصنّف في الحجاج، ج1، ص318.

(2) أحيحة بن الجلاح (ت نحو 130ق هـ): أحيحة بن الجلاح بن الحريش الأوسيّ أبو عمرو شاعر جاهليّ من دهاة العرب وشجعانهم: قال الميداني: كان سيّد يثرب (المدينة) وكان له حصن فيها سمّاه "المستظلّ" وحصن في ظاهره سمّاه "الضّحيان" ومزارع وبساتين ومال وفير، وقال البغدادي: كان سيّد الأوس في الجاهليّة وكان مرابيا كثير المال أمّا شعره فالباقي منه قليل جدّا.

خير الدّين الزّركلي، "الأعلام"، ج1، ص263.

(3) أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، ص303.

(4) الهبول: من هبلته أمّه: ثكلته.

(5) القبيل: ما يقبل عليهم من صروف الدّهر ونوائبه كالهلاك ونحوه.

وغير بعيد عن هذا قول جميل بن معمر من الطّويل[1]:

فَـإِنْ كَـانَ رُشْـداً حُبُّهَا أَوْ غـوايَةً   فَقَـدْ جِئْـتُهُ مَـا كَانَ مِنِّي عَلَى عَمْدِ

فحبّ بثينة لا يخرج عن حالتين فإمّا أن يكون علامة رشاد ورجاحة عقل وإمّا أن يكـون ضلالا وغيّا ولكنّ الأمرين سواء، ففي الحالتين لم يكن اختيارا واعيا متعمّدا وإنّما كـان صـدفة وقدرا ومن هنا احتجّ جميل لاستحالة السلوّ عن بثينة وللعجز كلّ العجز عن التّخلّص من هذا الحبّ القدر وهل للإنسان أن يفرّ من قدره لذا يقول في القصيدة نفسها:

لَقَـدْ لاَمَنِـي فِـيهَا أَخٌ ذُو قَـرَابَةٍ   حَبِيبٌ إِلَـيْهِ فِـي مَلاَمَـتِهِ رُشْـدِي
وَقَـالَ: أَفِـقْ حَتَّـى مَتَـى أَنْتَ هَائِمٌ   بِبَثْـنَةَ فِـيهَا قَـدْ تُعِـيدُ وَقَـدْ تُـبْدِي
فَقُلْـتُ لَـهُ: فِيهَا قَضَى اللهُ مَا تَرَى   عَلَـيَّ وَهَلْ فِيمَا قَضَى اللهُ مِنْ رَدِّ؟

والواقـع أنّ هذه الحجّة تلائم بشكل مثير سياق اليأس أو التّردّد والشّعور بالعجز عـن الحـسم لـذا يقـول بـنوا رونو متحدّثا عن هذه الحجّة دائما "إنّها تترجم التّردّد وتشير بإيقاف ملكة التّقرير فهي حجّة ممتازة لتجنّب الفعل إنّها ترفض فكرة جديدة، تبقي الشّك وتقترح الوصول إلى اختيار ما"[2].

جـ- إدماج الجزء في الكلّ أو حجّة الاشتمال:

L'argumentation par inclusion :

هـذا الـنّوع مـن الحجـج يقـوم علـى مـبدأ رياضيّ هو "أنّ ما ينسحب على الكلّ ينـسحب علـى الجـزء مـن هذا الكلّ"[3] واضح إذن أنّ هذه الحجّة تقوم في جوهرها على

---

[1] الدّيوان، ص31.

[2] بنوا رونو: النّصّ الحجاجي، ص76.

[3] ليونال بلّنجي، الحجاج: مبادئه وطرقه، ص25.

رؤيـة كمّـيّة فالكلّ يتضمّن الجزء من ثمّة فهو أهمّ بكثير من الجزء ولذلك أيضا تعدّ قيمة الجزء مناسبة لما تمثّله بالنّسبة إلى الكلّ.

وأكثـر مـا يجـري تـصريف هـذا النّوع من الحجاج في المراثي حيث يعزّي الشّاعر الـنّفس بالاحـتجاج بشموليّة مصيبة الموت فالمنيّة مصير الكلّ وما المرثيّ إلاّ جزء من هذا الكلّ يصحّ عليه ما يصحّ على الكلّ. تقول الخنساء من البسيط[1]:

أَخْنَى عَلَى وَاحِدِي رَيْبُ الزَّمَانِ وَمَا يُبْقِـي الـزَّمَانُ عَلَـى شَـيْءٍ وَلاَ يَـذَرُ

فمـا صخر إلاّ واحد من اثنين أو واحد أخته بعد معاوية أخيه لذا من الطّبيعيّ أن يأتـي علـى صـخر مـا يأتـي على غيره ومن الحكمة أن تتعقّل النّفس وتتجلّد. وفي تناول معنى شموليّة الموت امتدّت نظرة الشّاعر في الزّمان فاستقت من التّاريخ شواهد تدلّ على أنّ المنيّة تأتي على الجميع فلن يفلت من شركها المرثيّ. يقول لبيد من الكامل[2]:

أَوَلَـمْ تَـرَيْ أَنَّ الحَـوَادِثَ أَهْلَكَـتْ إِرَمـاً وَرَامَـتْ حِمْيَـراً بِعَظِـيمِ
لَـوْ كَـانَ حَـيٌّ فِـي الحَـيَاةِ مُخَلَّـداً فِـي الدَّهْـرِ أَلْفَـاهُ أَبُـو يَكْـسُومِ

ولكـنّ شـعراء الغـزل اعـتمدوا هـم أيـضا هذا النّوع من الحجج فبرّروا وجدهم وشـدّة شـغفهم بمـن أحبّوا بأنّ الحبّ قدر الجميع ولا مفرّ للإنسان منه، إذ يقول قيس بن الملوّح وقد أثقل عليه العاذلون وأكثروا من لومهم في قصيدة له من الطّويل[3]:

صَـبَا يُوسُـفُ وَاسْتَـشْعَرَ الحُـبَّ قَلْـبُهُ وَلاَ كَـادَ دَاوُدُ مِـنَ الحُـبِّ يَـسْلَمُ
وَبِـشْرٌ وَهِـنْدٌ ثُـمَّ سَـعْدٌ وَوَامِـقٌ وَتَـوْبَةُ أَضْـنَاه الهَـوَى المُتَقَـسَّمُ

---

[1] الدّيوان، ص74.

[2] ديوان لبيد، ص188 (أبو يكسوم: أبرهة الحبشيّ: الملك الحبشي صاحب الفيل الّذي وجّه لهدم الكعبة).

[3] الدّيوان، ص73.

وَهَارُوتُ لاَقَى مِنْ جَوَى الحُبِّ سَطْوَةً ۝ وَمَارُوتُ فَاجَاهُ البَلاَءُ المُصَمِّمُ
وَلَمْ يَخْلُ مِنْهَا لمُصْطَفَى سَيِّدُ الوَرَى ۝ أَبُو القَاسِمِ الزَّاكِي النَّبِيُّ المُكَرَّمُ

وقد نجد نوعا آخر من الحجج يتأسس على قاعدة الاشتمال هذه وتحديدا على العلاقة بين المشتمل والمشتمل عليه وهو في شكله الأكثر تبسيطا يتمثّل في اعتبار الكاذب متفوّقا على من غالطهم لأنّه يعرف أنّه كاذب فمعارف مخاطبيه ليست إلاّ جزءا من معارفه[1] والواقع أنّنا بنظرنا في مدوّنتنا الشّعريّة لم نعثر على استعمال لهذه الحجّة فيما يتوقّع فيه استعمالها أي غرض المدح، وهو أمر يسهل تبريره. فمنظومة القيم العربيّة تمجّد الصّدق في القول والجرأة في إظهار الرّأي والتّعبير عن الموقف، ولذلك لا ننتظر أن يحتجّ الشّاعر لأحقّية أحدهم بالمدح وأن يستدلّ على علوّ مكانته بحجّة اشتمال مدارها على تفوّقه في الكذب على من غالطهم لأنّه يعرف أنّه كاذب ومن ثمّة كانت معارف مخاطبيه جزءا من معارفه. ولكنّنا نجد هذه الحجّة في أبيات تمجّد الشّعر وتعلي مكانة الشّاعر حين تقرّ له قدرة عجيبة على الإيهام وإظهار الباطل في صورة الحقّ والحقّ في صورة الباطل، فهي أبيات تقوم في جوهرها على هذه الحجّة لأنّ الاعتراف بفضل الكاذب المغالط إنّما مداره على كونه يعلم أنّه كاذب في حين يجهل متلقّيه ذلك. بهذا نفسّر الطّاقة الإقناعيّة في قول: رؤبة بن عبد الله العجّاج[2] من الرّجز[3]:

لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ تَكُونَ سَاحِراً ۝ رَاوِيَةً مَرّاً وَمَرّاً شَاعِراً

---

(1)- برلمان وتيتكاه، مصنّف في الحجاج، ج1، ص312-313.

(2) رؤبة بن عبد الله العجّاج التّميمي السّعدي أبو الجحّاف أو أبو محمّد: راجز من الفصحاء المشهورين من مخضرمي الدّولتين الأمويّة والعبّاسيّة، كان أكثر مقامه في البصرة وأخذ عنه أعيان أهل اللّغة وكانوا يحتجّون بشعره ويقولون بإمامته في اللّغة. مات في البادية وقد أسنّ نحو 145هـ.

الزّركلي، الأعلام، ج3، ص62-63.

(3) ابن رشيق، العمدة، ج1، ص27.

فبهذه الحجّة قرن الشّعر بالسّحر لأنّ السّحر يخيّل للإنسان ما لم يكن للطافته وحيلة صاحبه وكذلك البيان يتصوّر فيه الحقّ بصورة الباطل والباطل بصورة الحقّ لرقّة معناه ولطف موقعه[1].

د- الحجج القائمة على الاحتمال:**(L'argumentatiom par le probable)**:

هذا النّوع من الحجج يؤسّس على حظوظ المرء في تحقيق أمر ما أو إنجاز حدث معيّن أو اتّخاذ موقف محدّد وخلفيّته واضحة، إنّها الإيمان بأنّ المطلق نادر وأنّ الأمر لا يعدو أن يكون في أغلب الحالات محتملا.

هذا الصّنف من الحجج شائع متواتر في الشّعر القديم يعتمده الشّاعر في مختلف الأغراض وفي شتّى المناسبات، ففي المدح يقول زهير بن أبي سلمى من الطّويل[2]:

إذَا مَا أتَـوْا أَبْـوَابَهُ قَـالَ: مَـرْحَباً لِجُوا البَابَ حَتَّى يَأْتِيَ الجُوعَ قَاتِلُهْ
فَلَـوْ لَـمْ يَكُـنْ فِـي كَفِّـهِ غَيْرُ نَفْسِهِ لَجَـادَ بِهَـا فَلْيَـتَّقِ اللهَ سَـائِلُهْ

فهو يحتجّ لكرم الممدوح بما خبره عنه واقعا أوّلا وبحجّة الاحتمال ثانيا بل يربط الواقع بالمحتمل ربطا واضحا فيصل بين البيتين رغم استقلاليهما التّركيبيّ والمعنويّ الواضحين فالواقع أنّه جواد يحتفي بكلّ من طرق بابه ويعطي كلّ من سأل رفده، والمحتمل أنّه يجود بروحه إن كانت كلّ ما بقي له ويهبها خالصة لمن سأله إيّاها، فكان رجاء الشّاعر الّذي ختم به بيته: "فليتّق الله سائله". بهذا تضطلع الحجّة ذاتها بوظيفتين: تدعيم الكرم من ناحية وتأكيد شرعيّة الالتماس أو الرّجاء المذكور من ناحية ثانية.

ويقول الحطيئة يرثي علقمة بن علاثة[3] في قصيدة له من الطّويل[4]:

---

(1) م.ن، ص27.

(2) الدّيوان، ص92.

(3) علقمة بن علاثة بن عوف الكلابي العامري وال من الصّحابة كريم كان في الجاهليّة من أشراف قومه توفّي سنة 30 هـ.

(4) ديوان الحطيئة، ص216-217.

فَمَا كَانَ بَيْنِي لَوْ لَقِيتُكَ سَالِماً وَبَيْنَ الغِنَى إِلاَّ لَيَالٍ قَلاَئِلُ
فَإِنْ تَحْيَ لَمْ أَمْلَلْ حَيَاتِي وَإِنْ تَمُتْ فَمَا فِي حَيَاةٍ بَعْدَ مَوْتِكَ طَائِلُ

والبيتان يوضّحان الطّاقة الحجاجيّة المهمّة الّتي توفّرها الحجّة القائمة على الاحتمال فالحطيئة ليقنع بصدق رثائه ويستدلّ على شعوره بالفقدان وليحتجّ لفداحة المصاب يضع المتلقّي أمام احتمالين الطّريف فيهما أنّهما يتنزّلان في الماضي لا المستقبل كما هو شائع وكما رأينا في أبيات عنترة. أحدهما أنّه مرثيّ كريم لو لقيه الحطيئة لعرف الغنى بعد فقر ووجد طيب العيش بعد مرارة الحرمان وثانيهما أنّه ما كان ليملّ حياته مطلقا ما بقي مرثيّة حيّا، وهما احتمالان كما هو بيّن يقودان إلى نتيجة واحدة: إنّ الحطيئة كان سيعرف السّعادة لو كتب طول الحياة لمرثيّه ولكنّ المنيّة جعلته يفقد طعم الحياة بل يشكّك في جدواها وقيمتها.

2 - الحجج المؤسّسة على بنية الواقع:

لا يعتمد هذا الصّنف من الحجج على المنطق وإنّما يتأسس على التّجربة وعلى علاقات حاضرة بين الأشياء المكوّنة للعالم فالحجاج هنا ما عاد افتراضا وتضمينا بل أصبح تفسيرا وتوضيحا، تفسيرا للأحداث والوقائع وتوضيحا للعلاقات الرّابطة بين عناصر الواقع وأشيائه. فالمتكلّم متى اعتمد هذا الصّنف من الحجج إنّما يذهب في الواقع إلى أنّ الأطروحة الّتي يعرضها تبدو أكثر إقناعا كلّما اعتمدت أكثر على تفسير الوقائع والأحداث وأنّ الخطاب الحجاجيّ يكون أنجع وأقدر على الفعل في المتلقّي والتّأثير فيه كلّما انغرست مراجعه في الواقع وتنزّلت عناصره فيما حدث وما يحدث والواقع أنّ الحجج المؤسّسة على بنية الواقع كثيرة. سنحاول فيما يلي الوقوف عند أهمّها مبيّنين مرتكزاتها النّظريّة وطرائق إجرائها في مدوّنتنا الشّعرية.

1- التّتابع: الحجّة السّببيّة والحجّة البرغماتيّة:

يمكننا أن نبني الحجاج على تتابع ثابت للأحداث محيلين على رابط سببي يصل بينها ويقدّم أوليفيي روبول في هذه التّقنيّة الاستدلاليّة المثال التّالي إذا كان جيش ما يملك دائما معلومات دقيقة حول العدوّ فإنّنا نستنتج أنّ مصلحة المخابرات عنده ممتازة وأنّها ستظلّ كذلك دائما[1].

وقد شاع هذا الضّرب من الحجاج في الشّعر القديم إذ اعتمده الشّعراء في تبرير الأحداث وتدعيم المواقف، من ذلك قول سبيع بن الخطيم[2] من الكامل[3]:

بَانَتْ صَدُوفُ فَقَلْبُهُ مَخْطُوفُ ... وَنَأَتْ بِجَانِبِهَا عَلَيْكَ صَدُوفُ
وَاسْتَبْدَلَتْ غَيْرِي وَفَارَقَ أَهْلُهَا ... إِنَّ الغَنِيَّ عَلَى الفَقِيرِ عَنِيفُ

فهو يصف واقعا مؤلما هو رحيل الحبيبة صدوف وتنكّرها له واستبدالها إيّاه بغيره بعد وصال، وهو إذ يقرّ هذا الواقع الجديد فإنّه يبرّره بقوله إنّ الغنيّ عل الفقير عنيفٌ وهو بذلك يعتمد الحجّة السّببيّة حين يجعل سبب هجرها وتنكّرها تفاوتا في المراتب الاجتماعيّة فهي غنيّة مترفة وهو فقير بائس والضّمنيّ من الكلام أنّها ترفّعت عنه لغناها وهجرته لفقره. وغير بعيد من هذا -وإن كان الرّبط السّببيّ أدقّ وأخفى- ما ذهب إليه جرير في المدح إذ يقول من الطّويل[4]:

فَيَوْمٌ تَحُوطُ المُسْلِمِينَ جِيَادُهُ ... وَيَوْمُ عَطَاءٌ مَا تُغَبُّ نَوَافِلُهْ

---

(1) أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص178-179.

(2) ومنهم (أي من الذين يقال لهم ابن الخطيم) سبيع بن الخطيم التّميمي تيم عبد مناة بن أد بن طابخة من بطن منهم يقال له بنو رقاعة، شاعر محسن.
أبو القاسم الآمدي، المؤتلف والمختلف في أسماء الشّعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، ورد مع معجم الشّعراء للمرزباني ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1982، ص112.

(3) الأصمعي، الأصمعيّات، ص200.

(4) ديوان جرير، ص349.

وَلِلتُّـرْكِ مِـنْ عَـبْدِ العَزِيـزِ وَقِـيعَةٌ   وَلِلـرُّومِ يَـوْمٌ مَـا تُـتِمُّ حَـوَامِلُهْ

فهـو يـربط الأحـداث بـشكل تتابعـيّ واضـح فأيّـام عبد العزيز بن الوليد جهاد ونـضال متواصـلان خدمـة للـدّين والمـسلمين فهـو يحمي المسلمين ويهبهم عطاياه ويهزم التّـرك ويـنال مـن الرّوم في وقيعة تضع فيها كلّ ذات حمل حملها بل إنّ هزم التّرك والنّيل مـن الـرّوم ليسا إلاّ نتيجة لسبب هو حرصه على سلامة الكيان الإسلامي وعنايته بأمور المـسلمين ثـمّ إنّ هـذه الأحداث مجتمعة مترابطة إنّما تشكّل سببا رئيسيًا لنتيجة صاغها في البيت الموالي للبيتين المذكورين حين قال:

فَهَـذَا بَدِيـعٌ لَـيْسَ فِـي النَّاسِ مِثْلُهُ   وَهَـذَا مَـدِيحٌ لاَ يُكَـذَّبُ قَائِلُـهْ

علـى هـذا الـنّحو يكـون جريـر قد احتجّ لفرادة ممدوحه ومن ثمّة لصدق مديحه بحجّة بناها على رابط تتابعيّ سببيّ.

والواقـع أنّ المؤسّـس لخطـاب حجاجـيّ يـستطيع أن يبني على مبدأ التّتابع حجّة أخـرى تخـتلف عـن الحجّـة الـسّببيّة كمـا سنتبيّن وهي الحجّة "البرغماتيّة" تلك الّتي عرّفها لـيونال بلّنجـي بقوله "بساطة شديدة يمكّن الحجاج البرغماتيّ من تقويم قرار أو حدث أو رأي باعتبار نتائجه الإيجابيّة أو السّلبيّة"[1] إذ يفتتح النّابغة الذّبياني إحدى أشهر اعتذاريّاته للـنّعمان (عينـيّة علـى البحـر الطّـويل) بمحاولة زعزعة ما قرّر في شأنه ودفع النّعمان إلى مـراجعة قـراره أو بالأحـرى قـبول مـبدأ مـراجعته وذلك بتصوير نتائج هذا القرار والتي كانـت بطبيعة الحال سلبّية وتمثّلت في انشغال النّابغة وجزعه بل في تحوّل حياته إلى ضرب من الهمّ ولون من التّسهيد يقول[2]:

وَقَـدْ حَـالَ هَـمٌّ دُوْنَ ذَلِـكَ شَـاغِلٌ   مَكَـانَ الـشِّغَافِ تَبْتَغِـيهِ الأَصَـابِعُ

---

[1] ليونال بلّنجي، الحجاج: مبادئه وطرقه، ص27.

[2] ديوان النّابغة، ص79-80.

وَعِيدُ أَبِي قَابُوسَ فِي غَيْرِ كُنْهِهِ أَتَانِي وَدُونِي رَاكِسٌ[1] فَالضَّوَاجِعُ[2]
فَبِتُّ كَأَنِّي سَاوَرَتْنِي ضَئِيلَةٌ[3] مِنَ الرُّقْشِ فِي أَنْيَابِهَا السُّمُّ نَاقِعُ
يُسَهَّدُ مِنْ لَيْلِ التِّمَامِ[4] سَلِيمُهَا[5] لِحَلْيِ النِّسَاءِ فِي يَدَيْهِ قَعَاقِعُ
تَنَاذَرَهَا الرَّاقُونَ مِنْ سُوءِ سُمِّهَا تُطَلِّقُهُ طَوْراً وَطَوْراً تُرَاجِعُ

فغضب النّعمان وقد شغل الشّاعر عن كلّ ما سواه أي غدا محور اهتمامه فنغّص عليه عيشه وبات مهموما خائفا أرقا لا يعرف إلى الرّاحة والسّلوّ سبيلا وبلاغة الأبيات جليّة واضحة إذ اعتمد التّشبيه ليوظّفه توظيفا حجاجيّا، فلم يأت المجاز تنميقا للقول وتحسينا له بل جاء ليقيم تماثلا بين حالي مؤرّقين أحدهما النّابغة الّذي كان أرقه نتيجة من نتائج قرار النّعمان وثانيهما من لدغته رقشاء فجعلوا له الحليّ والخلاخل في يده وحرّكوها لئلاّ ينام فيدبّ السّمّ فيه فكان الأرق في الحالتين أفظع أنواعه وأقساها فهو أرق لابدّ منه يستوجبه الخوف ويقتضيه الحرص على الحياة وكأنّ النّابغة لم يأرق إلاّ توجّسا لخطر يداهمه وهو نائم وقتل ينفّذ فيه وهو بما حوله غير شاعر. على هذا النّحو يتجلّى الجانب التّأثيري في هذه الحجّة ويضطلع وصف لياليه الطّوال بدور إثارة المشاعر وحمل النّعمان وقد أشفق على الشّاعر على مراجعة ما قرّره في شأنه وبهذا نفهم إعجاب القدامى بلياليه الّتي صوّر فيها خشيته النّعمان حتّى ضرب المثل بها فقيل "بات بليلة نابغيّة" والواقع أنّ الوصف والتّصوير يضطلعان بدور حجاجيّ هامّ ما لم يقصد إليهما في ذاتها بل تخيّل الشّاعر في أن يعلّقهما بحجّة وترفّق في جعلهما قسما منها وممّا يؤكد ما ذهبنا إليه أنّ النّابغة لم يكن صادقا في وصف خوفه وأرقه بل وظّف ذلك للتّأثير في النّابغة إذ سئل

(1) راكس: واد.
(2) الضّواجع: منحنى الوادي.
(3) ساورتني ضئيلة: واثبتني أفعى دقيقة الجرم.
(4) ليال التّمام: ليالي الشّتاء الطّوال.
(5) السّليم: الملدوغ: تفاؤلا له بالسّلامة.

عمـرو بن العلاء فقيل له "أمن مخافته امتدح النّعمان وأتاه بعد هربه أم لغير ذلك؟" فقال "لا لعمـر الله لا لمخافـته فعـل إذ كان لآمنا من أن يوجّه إليه جيشا وما كانت عشيرته لتسلّمه لأوّل وهلـة ولكنّه رغـب في عطايـاه وعـصافيره"[1] والعـصافير نوق من ذوات السّنامين كانـت للـنّعمان وكـان الـنّعمان يعطـي الـنّابغة مـنها وهو أمر لا يفاجئنا إذ لا يشترط في الـشّاعر الـصّدق ولا يشترط ذلك أيضا في المحتجّ لمبدأ والمدافع عن موقف بل إنّ أخطر ما في "فنّ" الحجاج قدرة من امتلكه على توظيفه لإحقاق حقّ قدرته على إظهار الباطل حقّا.

ومـا ذهـب إلـيه النّابغة في خطابه الحجاجيّ هو عين ما ذهب إليه كعب بن زهير مـع تغـيير طفـيف لم يـنل مـن نوع الحجّة بل طريقة إجرائها فهو يحاول دفع القرار بتأكيد نـتائجه الـسّلبيّة الّتي لم تكن همّا وهلعا وأرقا بل حصرها الشّاعر في العجز وفقدان السّند يقول من البسيط[2]:

يَـسْعَى الوُشَـاةُ بِجَنْبَـيْهَا وَقَـوْلُهُمُ   إِنَّـكَ يَـا ابْـنَ أَبِـي سُلْمَى لَمَقْتُولُ
وَقَـالَ كُـلُّ خَلِـيلٍ كُـنْتُ آمُلُـهُ[4]   لاَ أُلْفِيَـنَّكَ[3] إِنِّـي عَـنْكَ مَـشْغُولُ

فقـرار الـنّبيّ أفقـد الـشّاعر كـلّ عـون وأعجـزه عـن كلّ حيلة حتّى ضاقت عليه الأرض بـرحبها وبـات يـشغله ويحـزنه انشغال النّاس عنه بحيث انقلب الهمّ ثورة والحزن نقمـة علـى مـن خذلـوه فكان الدّعاء عليهم في البيت الموالي مع هروب إلى سلطة القدر يحمّلها كعادة الشّعراء كلّ ما يتعلّق بمصيره:

فقلـت: خلّـوا طَرِيقِـي لاَ أبـالكم   فكـلّ مـا قـدّر الـرّحمان مفعـول

---

(1) انظر مقدّمة النّابغة.

(2) ديوان كعب بن زهير، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1950 ص19.

(3) كنت آمله: كنت أرجو إعانته.

(4) الفينّك: اي لا أكون معك في شيء غيره: لا ألفينّك: لا أنفعك فاعمل لنفسك.

علـى أنّنا لا نغفل الإشارة هنا إلى أنّ هذه الحجّة البرغماتيّة كما أجراها الشّاعران في أوّل خطابيهما لم تكن بالقوّة الكافية لأنّ النّتائج الّتي أثارها كلّ من كعب والنّابغة لم تتجاوز شخصيهما والحال أنّ كلّ من نظّر للحجاج أكّد أنّ قوّة هذه الحجّة تتأكّد فتنهض بما قدّرت له حينما تكون نتائج القرار أو الحدث المراد إبطاله أو التّشكيك في صحّته جليّة في سلبيّتها شاملة في فعلها عميقة في أبعادها وهو ما نجده متواترا شائعا في المراثي حين يحتجّ الشّاعر لفداحة المصاب فيقوّمه عن طريق نتائجه الّتي تكون بداهة سلبيّة بل موغلة في السّلبيّة وهي لا تهمّ الشّاعر أو أهل الفقيد فحسب بل تشمل النّاس جميعا بل الكون بأسره فإذا بالبكاء على الفقيد يغدو في سياقات كثيرة بكاء لكلّ من افتقدوه وإذا بالمصيبة الفرديّة تضخّم لتصبح مصيبة عامّة وإذا بمفهوم "الفقدان" مفهوم مركزيّ بل مؤسّس في كلّ مرثية. تقول الخنساء من البسيط[1]:

يَا عَيْنُ مَالَكِ لاَ تَبْكِينَ تَسْكَابَا؟ إِذْ رَابَ دَهْرٌ وَكَانَ الدَّهْرُ رَيَّابَا

فَابْكِي أَخَاكِ لِأَيْتَامٍ وَأَرْمَلَةٍ وَابْكِي أَخَاكِ إِذَا جَاوَرْتِ أَجْنَابَا[2]

كما قال كعب بن سعد الغنوي في مرثية أخيه من الطّويل[3]:

لِيَبْكِكَ شَيْخٌ لَمْ يَجِدْ مَنْ يُعِينُهُ وَطَاوِي الحَشَى نَائِي المَزَارِ غَرِيبُ

وقال أوس بن حجر يرثي فضالة بن كلدة الأسدي في قصيدة من المنسرح[4]:

لِيَبْكِكَ الشَّرْبُ وَالْمُدَامَةُ وَالـ ـفِتْيَانُ طُرّاً وَطَامِعٌ طَمَعاً

---

(1) الدّيوان، ص7.

(2) الأجناب واحدها جنب: الغريب.

(3) قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص104.

(4) ديوان أوس بن حجر، ص55.

وَذَاتُ هِـدْمٍ عَـارٍ نَوَاشِـرُهَا[2] تُـصْمِتُ بِالْمَـاءِ تَوْلَـباً جَـدِعَا[1]
وَالْحَـيُّ إِذْ حَـاذَرَا الـصَّبَاحَ وَقَـدْ خَافُـوا مُغِـيراً وَسَـائِراً تَلِعَـا[3]

وقد أكّد برلمان نجاعة هذه الحجّة البرغماتيّة في توجيه الفعل والحمل على الإذعان مؤكّدا أنّ تقويم الحدث بنتائجه العمليّة أمر لا يحتاج إلى مبرّر آخر خارج عنه ليستقيم ولكن يستطيع المتلقّي مع ذلك دفعها متى احتجّ بأنّ الحقيقة تستمدّ قيمتها من ذاتها، هذه القيمة الّتي تظلّ ثابتة مهما كانت نتائجها[4] على أنّ هذا الحجاج المعارض لا يستقيم بالشّكل المنشود في كلّ الحالات خاصّة إذا كان موضوع الأطروحة المدافع عنها في الخطاب الحجاجيّ الأصليّ متّصلا بالمشاعر والأحاسيس أي منتميا إلى ميدان يسيطر عليه الغموض ويحكمه الإبهام إذ عندها لا نستطيع أن نتحدّث بيسر عن "حقيقة" شعور ما منفصلة عن نتائجها مستقلّة عن علاماتها وأعراضها ولذلك كانت هذه النّتائج وتلك العلامات والأعراض دليلا قويّا اعتمده قيس بن الملوّح في استدلاله على شدّة تعلّقه بليلى وفرط صبابته حين قال من الطّويل[5]:

وَلاَ سُمِّيَتْ عِنْدِي لَهَا مِنْ سَمِيَّةٍ مِنَ النَّاسِ إِلاَّ بَلَّ دَمْعِي رِدَائِيَا
وَلاَ هَبَّتِ الرِّيحُ الجنوبُ لِأَرْضِهَا مِنَ اللَّيْلِ إِلاَّ بِتُّ لِلرِّيحِ جَانِيَا
أَعُدُّ اللَّيَالِي لَيْلَةً بَعْدَ لَيْلَةٍ وَقَدْ عِشْتُ دَهْراً لاَ أَعُدُّ اللَّيَالِيَا
وَأَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ البُيُوتِ لَعَلَّنِي أُحَدِّثُ عَنْكِ النَّفْسَ بِاللَّيْلِ خَالِيَا
أَرَانِي إِذَا صَلَّيْتُ يَمَّمْتُ نَحْوَهَا بِوَجْهِي وَإِنْ كَانَ الْمُصَلَّى وَرَائِيَا

---

(1) ذات هدم: أي بالية –عار نواشرها: أذرعها عارية.

(2) التّولب: ولد الأتان من الوحش إذا استكمل الحول وفي الصّحاح: التّولب الجحش –جدعا: سيّء الغذاء. وأجدعه وجدّعه: أساء غذاؤه والبيت مثبت بهذا المعنى في اللّسان وكان مدار خصومة بين الأصمعي والمفضّل..

(3) تلعا: رجل تلع: كثير التّلفت حوله.

(4) برلمان وتيتكاه، مصنّف في الحجاج، ج1، ص358-359.

(5) الدّيوان، ص124.

وَمَـا بِـيَ إِشْـرَاكٌ وَلَكِـنَّ حُـبَّهَا   وَعُظْمَ الجَوَى أَعْيَا الطَّبِيبَ المُدَاوِيَا

فحبّ ليلى شغله عمّا عداه فهو يذكرها إذا جنّ اللّيل ويذكرها إذا كان النّهار يناجي طيفها إن خلا بنفسه ويحدّث عنها الرّيح إن هبّت من أرضها وهو متى صلّى يمّم نحوها فشغلته عن ربّه وأنسته صلاته حتّى خاف الشّرك واضطرّ لنفيه وتنزيه الذّات عنه، وهي في رأينا علامات ونتائج كافية لتثبت الوجد وتؤكّد الشّوق والألم.

2- الغائيّة: حجّة التّبذير -حجّة الاتّجاه- حجّة التّجاوز:

يقول أوليفيي روبول (تضطلع 'الغائيّة' الّتي يستبعدها العلم بدور أساسيّ في الأحداث الإنسانيّة. منها نستطيع أن نشتقّ حججا كثيرة تؤسّس كلّها على الفكرة القائلة بأنّ قيمة الشّيء تتّصل بالغاية الّتي يكون لها وسيلة: حججا لم تعد تعبيرا عن قولنا 'بسبب كذا' وإنّما 'من أجل كذا')[1].

هذا الصّنف من الحجج شائع في أشعار القدامى وتحديدا في موضعين: أحدهما شعر الصّعاليك الّذين لا يجدون حرجا في الإغارة على القبائل والقوافل وفي سفك الدّماء وسبي النّساء والنّهب والسّلب، هم يبرّرون هذا النّهج الّذي يتّبعون وذاك السّلوك الّذي يسلكون بكونه وسيلة لغاية سامية هي تحقيق العدالة الاجتماعيّة بتوزيع عادل للثّروات فيعمدون جميعا إلى حجّة واحدة هي القول بأنّ الغاية تبرّر الوسيلة، من ذلك قول الشّنفرى من الطّويل[2]:

أُمَشِّ عَلَى الأَرْضِ الَّتِي لَنْ تَضُرَّنِي   لِأَنْكِيَ قَوْماً أَوْ أُصَادِفَ حُمَّتِي

أَمَشِّي عَلَى أَيْنِ الغَزَاةِ وَبُعْدِهَا   يُقَرِّبُنِي مِنْهَا رَوَاحِي وَغُدْوَتِي

وَأُمِّ عِيَالٍ قَدْ شَهِدْتُ تَقُوتُهُمْ   إِذَا أَطْعَمَتْهُمْ أَوْ تَحَتْ وَأَقَلَّتِ

---

(1) أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص179.

(2) ديوان الشّنفرى، ص35.

تخَافُ عَلَيْنا العَيْلَ إنْ هِيَ أكْثَرَتْ وَنَحْـنُ جِـيَاعٌ أيَّ آلٍ تَألَّـتِ

وقول عروة بن الورد من الطّويل[1]:

وَمَنْ يَكُ مِثْلِي ذَا عِيَالٍ وَمُقْتِراً مِنَ المَالِ يَطْرَحْ نَفْسَهُ كُلَّ مَطْرَحِ

وأمّا الموضع الثّاني فالشّعر الدّائر حول قيمة جاهليّة معروفة هي الثّأر فهم يجعلون من الثّأر غاية أفظع الوسائل ونعني تقتيل القبيلة الّتي ينتمي إليها القاتل دون شفقة أو رأفة بذلك نفهم قول مهلهل بن ربيعة من البسيط[2] وذلك لمّا أسرف في الدّماء:

أكْثَرْتُ قَتْلَ بَنِي بَكْرٍ بِرَبِّهِمِ حَتَّى بَكَيْتُ وَمَا يَبْكِي لَهُمْ أحَدُ
آلَيْتُ بِاللهِ لاَ أرْضَى بِقَتْلِهِمِ حَتَّى أبَهْرِجَ بَكْراً أيْنَمَا وُجِدُوا

ويقول دريد بن الصمّة من الطّويل[3] متوعّدا فزارة حتّى بعد انتقامه وتشفّيه من قاتل أخيه:

فَيَا رَاكِباً إمَّا عَرَضْتَ فَبَلِّغَنْ أبَا غَالِبٍ أنْ قَدْ ثَأرْنَا بِغَالِبِ
وَأبْلِغْ نُمَيْراً إنْ مَرَرْتَ بِدَارِهَا عَلَى نَأيِهَا فَأيُّ مَوْلَىً وَطَالِبِ
قَتَلْتُ بِعَبْدِ اللهِ خَيْرَ لِدَاتِهِ ذُؤَابَ بْنَ أسْمَاءَ بْنِ زَيْدِ بْنِ قَارِبِ
فَلِلْيَوْمِ سُمِّيتُمْ فَزَارَةَ فَاصْبِرُوا لِوَقْعِ القَنَا تَنْزُونَ نَزْوَ الجَنَادِبِ
تَكُرُّ عَلَيْهِمْ رِجْلَتِي وَفَوارِسِي وَأكْرَهُ فِيهِمْ صَعْدَتِي غَيْرَ نَاكِبِ
فَإنْ تُدْبِرُوا يَأخُذْنَكُمْ فِي ظُهُورِكُمْ وإنْ تُقْبِلُوا يَأخُذْنَكُمْ فِي التَّرَائِبِ

---

[1] الدّيوان، ص51.
[2] ديوان مهلهل بن ربيعة، ص27.
[3] الأصمعي، الأصمعيّات، ص91.

ثــمّ إنّ الوسـيلة قد تغدو عند الكثيرين غاية في ذاتها نسعى إليها وننشدها فيكون الحجـاج تعـديلا للأمـور وتأكـيدا للفـروق بـين الوسائل والغايات فالوسيلة تظلّ وسيلة والغايـة تظلّ كذلك ولا سبيل إلى الخلط بينهما. هذه الحجّة اعتمدها حاتم الطّائي كثيرا في ديـوانه فأكّـد أن المـال لا يعدو أن يكون وسيلة إلى غاية أسمى هي حماية العرض وإدراك المجد وتحقيق الخلود يقول من الطّويل[1]:

وَعَاذِلَــةٍ هَــبَّتْ بِلَــيْلٍ تَلُومُنِــي ... وَقَـدْ غَـابَ عَـيُوقُ الثُّـرَيَّا فَعَرَّدَا[2]

تَلُـومُ عَلَـى إِعْطَائِـي المَـالَ ضِـلَّةً ... إِذَا ضَـنَّ بِالمَـالِ البَخِـيلُ وَصَرَّدَا[3]

تَقُـولُ أَلاَ أَمْـسِكْ عَلَـيْكَ فَإِنَّنِـي ... أَرَى المَـالَ عِـنْدَ المُمْـسِكِينَ مُعَـبَّدَا

ذَرِينِـي يَكُـنْ مَالِـي لِعِرْضِـيَ جُـنَّةً ... يَقِـي المَـالُ عِرْضِـي قَبْلَ أَنْ يَتَبَدَّدَا

فالعاذلـة تعـتمد حجّـة رئيسيّة في محاولـة إقـناعه بالكـفّ عـن البذل وحمله على الاقتـصاد والحرص هي اعتبار المال غاية يسعى إليها الجميع بل إله يعبد فكان ردّه تذكيرا بـأنّ المـال لـيس إلاّ وسيلة تحمي العرض وتحقّق المجد وهو ما بدا جليّا في أبيات له شهيرة جاءت على البحر الطّويل[4]:

أَمَــاوِيُّ إِنَّ المَــالَ غَــادٍ وَرَائِــحٌ ... وَيَبْقَـى مِـنَ المَـالِ الأَحَادِيـثُ وَالذِّكْرُ

أَمَـاوِيَّ! مَـا يُغْنِـي الثَّـرَاءُ عَـنِ الفَتَـى ... إِذَا حَشْرَجَتْ نَفْسٌ وَ ضَاقَ بِهَا الصَّدْرُ

وَإِنِّــي لاَ آلُــو بِمَــالٍ صَــنِيعَةً ... فَأَوَّلُــهُ زَادٌ وَآخِــرُهُ ذُخْــرُ

يُفَـكُّ بِـهِ العَانِـي وَيُـؤْكَلُ طَيِّـباً ... وَمَـا إِنْ تُعَـرِّيهِ القِـدَاحُ وَلاَ الخَمْـرُ

---

(1) الدّيوان، ص40.

(2) العيوق: نجم يتلو الثريّا ولا يتقدّمها. عرد: مال للغروب.

(3) صرّد: قلّل العطاء.

(4) الدّيوان، ص50-51.

والطّريف في هذه الأبيات هذه الدّقّة في تقويم المال كوسيلة فهو إن كان وسيلة ناجعة في حماية العرض وتحقيق السّعادة في الحياة وطيب الذّكر بعد الموت فإنّه يفقد كلّ نجاعة أمام المنيّة فلا يغني صاحبه عن شيء قلّ أو كثر.

واعتبار الغاية تعود إليه حجّة أخرى هي حجّة التّبذير (Argument de gaspillage) ويتمثّل في القول بأنّنا لّما كنّا بدأنا عملا ما ولّما كنّا سنخسر تضحيات تجشّمناها في سبيله لو تخلّينا عن المهمّة، فإنّه ينبغي المواصلة في الاتّجاه ذاته[1] فهي حجّة كما نرى تقوم على ضرورة استكمال ما بدئ فيه وإتمام ما شرع بعد في القيام به وهي حجّة كان حاتم الطّائي قد اعتمدها في تبرير كرمه وحرصه على الجود والبذل وقرى الضّعيف إذ يقول من الطّويل[2]:

وَقَائِلَةٍ أَهْلَكْتَ بِالجُودِ مَالَنَا ... وَنَفْسَكَ حَتَّى ضَرَّ نَفْسَكَ جُودُهَا
فَقُلْتُ دَعِينِي إِنَّمَا تِلْكَ عَادَتِي ... لِكُلِّ كَرِيمٍ عَادَةٌ يَسْتَعِيدُهَا

فالشّاعر كما نرى يؤكّد أنّ كرمه قد غدا فضيلة عرف بها وعادة سار عليها فلا يمكنه بأيّ حال أن يعرض عنها وأن يردّ من تعوّدوا كرمه ونالوا عطاياه متعلّلا بقلّة أصابت رزقه وبعسر بعد يسر إذ يقول من الطّويل دائما[3]:

أَمَاوِيُّ إِنِّي لاَ أَقُولُ لِسَائِلٍ ... إِذَا جَاءَ يَوْمًا حَلَّ فِي مَالِنَا نَزْرُ

وممّا يعدّ حجّة تبذير أيضا القول بضرورة استغلال المواهب المعطاة والمزايا الطّبيعيّة لأنّها إن لم تستغلّ فقدت معناها وذهبت هباء وهي حجّة قام عليها بيت حكميّ شهير إذ يقول زهير بن أبي سلمى من الطّويل[4]:

---

(1) برلمان وتيتكاه، مصنّف في الحجاج، ج2، ص375.
(2) الدّيوان، ص44.
(3) م.ن، ص50.
(4) الدّيوان، ص110.

وَمَنْ يَكُ ذَا فَضْلٍ فَيَبْخَلْ بِفَضْلِهِ		عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَغْنَ عَنْهُ وَيُذْمَمِ

في السّياق ذاته تلوح حجّة الاتّجاه: (Argument de direction) هامّة إذ تنصّ -كما يبيّن أوليفيي روبول- على رفض أمر ما حتّى وإن اعترفنا بأنّه في ذاته أمر مقبول أو جيّد لأنّه سيكون الوسيلة الّتي تقودنا إلى غاية لا نريدها[1] وهي على ما نرى حجّة مثيرة تمكّن من دفع أمور عديدة لا اعتراض عليها في ذاتها ورفض أطروحات لا خلل فيها وإنّما لأنّها قد تؤدّي بنا إن طبّقناها أو عملنا بها إلى غاية لا ننشدها وإلى نتيجة نتحاشى حدوثها وهذا عين ما ذهب إليه قيس بن الملوّح في قوله من الطّويل[2]:

عَلاَمَ تَخَافُ البَيْنَ وَالبَيْنُ نَافِعٌ		إِذَا كَانَ قُرْبُ الدَّارِ لَيْسَ بِنَافِعِ
إِذَا لَمْ تَزَلْ مِمَّنْ تُحِبُّ مُرَوَّعاً		بِغَدْرٍ فَإِنَّ البَيْنَ لَيْسَ بِرَائِعِ

فقرب الدّار أمر رائع لا اعتراض عليه في ذاته بل هو ممّا يسعى إليه العاشق عادة ويحرص عليه ولكنّه في حال المجنون لا يقود إلى الرّاحة ولا يجلب السّعادة والرّضا بل ينتهي بمعاناة آلام الصّدّ والتّمتّع فإذا به يرفضه ويؤثر البين جاعلا من القرب فزعا وألما ومن نقيضه راحة وأمنا. هذه الحجّة يعتمدها كثيّر في بيت له من الطّويل[3]:

أُرِيدُ الثَّوَاءَ عِنْدَهَا وَأَظُنُّهَا		إِذَا مَا أَطَلْنَا عِنْدَهَا المُكْثَ مَلَّتِ

فالإقامة عند الحبيبة أمر جميل تتمنّاه نفس المحبّ وتتوق إليه ولكنّه مع ذلك يبدو متردّدا خائفا يميل إلى رفضه ويحاول حمل النّفس على الإذعان لذلك الرّفض بحجّة أنّ الإقامة عندها تقود إلى مللها منه فتهدّد الحبّ ذاته وقد تدمّره.

---

(1) أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص180.

(2) الدّيوان، ص76.

(3) ديوان كثيّر عزّة، ص45.

ويؤسّس زهير بن أبي سلمى بيتين له في الحكمة على ذات الحجّة يقول من الطّويل[1]:

وَمَنْ لَمْ يَذُدْ عَنْ حَوْضِهِ بِسِلاَحِهِ يُهَدَّمْ وَمَنْ لاَ يَظْلِمِ النَّاسَ يُظْلَمِ
وَمَنْ لَمْ يُصَانِعْ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ يُضَرَّسْ بِأَنْيَابٍ وَيُوطَأْ بِمَنْسِمِ

فالحجّة في الدّعوة إلى الشّدّة والمصانعة والظّلم هي حجّة الاتّجاه وإن خفي أمرها، ذلك أنّ المسالمة مزيّة لا اعتراض عليها في ذاتها ولكنّها قد تؤدّي أحيانا كثيرة إلى تجرّؤ النّاس على من اتّخذها مبدأ. واتّقاء ظلم النّاس أو تحرّي العدل في أمرهم فضيلة لا شكّ فيها لكنّها قد تعرّض صاحبها إلى ظلم الآخرين له وتطاولهم عليه. والصّدق في التّعامل من خصال الرّجل ولكنّه قد يسيء إليه ويعرّضه إلى الإذلال والاحتقار. ومن هنا كانت الدّعوة إلى البأس والشّدّة والمصانعة والمجاملة بل إلى عدم التّورّع عن الظّلم.

ثم إنّ اعتبار الغاية يؤدّي إلى نوع ثالث من الحجج نعني به حجّة التّجاوز (Argument de depassement) فخلافا لحجّة الاتّجاه الّتي تقوم في جوهرها على نبذ السّير في اتّجاه معيّن لأنّه قد يوصلنا إلى غير ما نرجو وخلاف ما نأمل فإنّ حجّة التّجاوز تؤكّد إمكانيّة السّير دائما نحو نقطة أبعد في اتّجاه ما دون أن نلمح للسّير في ذاك الاتّجاه حدّا وذلك بفضل تزايد مطّرد في قيمة ما[2] فهذه الحجّة تقوم إذن على اعتبار ما عدّ عائقا مجرّد وسيلة لبلوغ مستوى أعلى وما اعتبر إشكالا مجرّد أمر عارض يمكن خلافا للظّاهر توظيفه للوصول إلى المنشود. وحجّة التّجاوز هذه بنى عليها الأحوص بيته من الكامل[3]:

---

(1) الدّيوان، ص110-111.

(2) برلمان وتيتكاه، مصنّف في الحجاج، ج2، ص387.

(3) ديوان الأحوص، جمع وتحقيق إبراهيم السّامرّائي، مكتبة الأندلس، بغداد، 1969، ص210-209.

مَا مِنْ مُصِيبَةٍ نَكْبَةٍ أُمْنَى بِهَا   إِلاَّ تُعَظِّمُنِي وَتَرْفَعُ شَأْنِي

فالمصائب وحوادث الدّهر لا تؤثّر في الشّاعر ولا تفعل فيه إلاّ من جهة أنّها تزيده صلابة وتجلّدا وتشحذ عزمه وبأسه، فهو لا يتوقّف عندها ولا ينشغل بها بل يعدّها مرحلة لابدّ من تجاوزها في رحلته نحو الكمال والمجد. على هذا النّحو تبدو الخلفيّة الفخريّة واضحة لا لبس فيها ويبدو البيت في جوهره احتجاجا لرفعة النّفس وعزّتها واستدلالا على إصرارها على بلوغ ما ترنو إليه رغم ما تجده من عراقيل وهذا ما يؤكّده قوله بعد هذا البيت مباشرة:

إِنِّي إِذَا خَفِيَ اللِئَامُ رَأَيْتَنِي   كَالشَّمْسِ لاَ تَخْفَى بِكُلِّ مَكَانِ

والحجّة ذاتها يعتمدها معن بن أوس [1] في قوله من الطّويل [2]:

وَذِي رَحِمٍ قَلَّمْتُ أَظْفَارَ ضِغْنِهِ   بِحِلْمِيَ عَنْهُ وَهوَ لَيْسَ لَهُ حِلْمُ
إِذَا سُمْتُهُ وَصْلَ القَرَابَةِ سَامَنِي   قَطِيعَتَهَا تِلْكَ السَّفَاهَةُ وَالظُّلْمُ
وَأَسْعَى لِكَيْ أَبْنِي وَيَهْدِمُ صَالِحِي   وَلَيْسَ الَّذِي يَبْنِي كَمَنْ شَأْنُهُ الهَدْمُ
يُحَاوِلُ رُغْمِي لاَ يُحَاوِلُ غَيْرَهُ   وَكَالْمَوْتِ عِنْدِي أَنْ يُنَالَ لَهُ رُغْمُ

---

(1) معن بن أوس بن نصر بن زياد المزني، شاعر فحل من مخضرمي الجاهليّة والإسلام. له مدائح في جماعة من الصّحابة. رحل إلى الشّام والبصرة، وكفّ بصره في أواخر أيّامه وكان يتردّد إلى عبد الله بن عبّاس وعبد الله بن جعفر بن أبي طالب فيبالغان في إكرامه. له أخبار مع عمر بن الخطّاب وكان معاوية يفضّله ويقول: (أشعر أهل الجاهليّة زهير بن أبي سلمى وأشهر أهل الإسلام إبنه كعب ومعن بن أوس) وهو صاحب لاميّة العجم الّتي أوّلها:

لعمرك ما أدري وإنّي لأوجل   على أيّنا تعود المنيّة أوّل

مات في المدينة (64هـ).

الزّركلي، الأعلام، ج8، ص192.

(2) أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، المجلّد الثاني عشر، ص55.

فَمَا زِلْتُ فِي لِينٍ لَهُ وَتَعَطُّفٍ عَلَيْهِ كَمَا تَحْنُو عَلَى الوَلَدِ الأُمُّ
لِأَسْتَلَّ مِنْهُ الضِغْنَ حَتَّى سَلَلْتُهُ وَإِنْ كَانَ ذَا ضِغْنٍ يَضِيقُ بِهِ الحِلْمُ

فالشّاعر في هذه الأبيات ينقل واقعا ويخبر عن تجربة ذاتيّة خاضها حين استطاع تحويل الضّغينة حبّا والسّفاهة حلما والظّلم عدلا عند ذي رحم كابد كثيرا في تغييره وإصلاح ما فسد من أمره وقد وجد في ذلك عراقيل سرعان ما تجاوزها واعتبرها حافزا على تجديد المحاولة وتوطين النّفس على تحقيق الغاية المنشودة والتّركيب "ما زالت... حتّى" و"الحكمة" (ليس الّذي يبني كمن شأنه الهدم) يشيان دون شكّ بذلك فإذا بالشّاعر يقنع المتلقّي بصدق التّجربة وبنجاحه في تقويم ما فسد اعتمادا على حجّة "التّجاوز" والهامّ في هذه الأبيات أنّها تؤكّد فعلا ما ذهب إليه برلمان حين أكّد أنّ جوهر التّجاوز يقوم على ازدياد مطّرد في قيمة ما وهو أمر ثابت في هذه الأبيات إذ القيمة المعتمدة هي "الحلم" كلّما واجه الشّاعر إشكالا أو بالأحرى صدّا من الطّرف الآخر عمل على التّحلّي بدرجة أعلى من الحلم قادرة على امتصاص الضّغينة وتطويق الجهل والسّفاهة.

2- التّعايش: حجّة السّلطة –حجّة الشّخص وأعماله:

يمكننا أن نبني الحجّة انطلاقا من علاقة تعايش بين الأشياء وهي علاقة حصرها البعض في علاقة الذّات بصفاتها أو الشّخص بأفعاله وهي علاقة حصرها البعض في علاقة الذّات بصفاتها أو الشّخص بأفعاله ولذا نتحدّث عن حجّة الماهيّة أو الذّات (Largument de l'essence) وتتمثّل في تفسير حدث أو موقف ما أو التّنبّؤ به انطلاقا من الذّات الّتي يعبّر عنها أو يجليها ويوضّحها كأن يقول زهير بن أبي سلمى من البسيط[1]:

إِنَّ ابْنَ وَرْقَاءَ لاَ تُخْشَى غَوَائِلُهُ لَكِنْ وَقَائِعُهُ فِي الحَرْبِ تُنْتَظَرُ

---

[1] الدّيوان، ص35.

واضح أنّ الشّاعر قد تنبأ بوفاء ممدوحه الحارث بن ورقاء وافتراض نصره في الحرب معتمدا على ما به يعرف أو على كونه شجاعا وفيّا ومن كان كذلك لا يتوقّع منه الغدر ولا تنتظر منه الهزيمة. وغير بعيد عن هذا قول عنترة من البسيط أيضا[1]:

لاَ يحْمِلُ الحِقْدَ مَنْ تَعْلُو بِهِ الرُّتَبُ وَلاَ يَنَالُ العُلاَ مَنْ طَبْعُهُ الغَضَبُ

إذ بدا واثقا من أمرين أحدهما أنّ الماجد لا يعرف الحقد طريقا إلى قلبه وثانيهما أنّ العاجز عن كظم غيظه لا ينال المجد أبدا وقد بنى الأمرين معا على حجّة واحدة هي ربط الصّفات بالذّات أو الخصال بالجوهر إذ من بلغ أعلى المراتب سمت نفسه عن كلّ الصّغائر وترفّعت عن كلّ الأحقاد والضّغائن فسموّ الذّات يؤدّي إلى سموّ الخصال أو لنقل إنّ سموّ الخصال من سموّ الذّات في حين أنّ العاجز عن كبح النّفس الغاضبة الثّائرة لأعجز ما يكون عن تحقيق المجد وبلوغ المراد، إذ لا يقود العجز إلاّ إلى مثله ولا تصنع الذّات العاجزة أنصارا ولا تبني وإن شقيت أمجادا.

وقريبا من هذه الحجّة تقوم حجّة أخرى على "الشّخص وأعماله" إذ تنبني في جوهرها على اعتبار الصّلة وثيقة بين أيّ شخص وأعماله وخاصّة على مبدأ ثبات الشّخصيّة بحيث إن قامت بفعل معيّن أو اتخذت موقفا محدّدا فلأنّها عرفت بخصال معلومة منذ زمن بعيد وستظلّ كذلك ما بقيت على قيد الحياة. ومن هنا يبدو جليّا للمتأمّل أنّ هذه الحجّة تقوم على شيء غير قليل من السّفسطة إذ لا معنى لثبات الشّخصيّة عند الكثيرين بل إنّ مسؤوليّة الشّخص المطلقة على أفعاله ومواقفه تعني بالضّرورة أنّه حرّ يفعل ما يريد فإذا احتججنا لأمر ما اعتمادا على ثبات شخصيّة صاحبه ومن ثمّ على ثبات أفعاله ومواقفه نفينا عنه الحرّيّة وسقطنا في حتميّة أقوال كثيرا ما نردّدها من قبيل "هو كذلك" أو "أنا هكذا" وتغدو هذه الحتميّة عذرا أو مبرّرا لأعمال ومواقف كثيرة ولكنّه عذر يسهل بالفعل ردّه.

---

[1] الدّيوان، ص92.

ولذلك كثيرا ما تعتمد هذه الحجّة بطريقة عكسيّة فيعمد المؤسّس للخطاب الحجاجيّ إلى كسر العلاقة بين الشّخص وأعماله مشكّكا في ثبات الشّخصيّة أو متعلّلا بتطوّر الظّروف وتغيّر المقامات أو متّخذا التّغيّر أو التّقلّب في ذاته مبرّرا لبتر هذه العلاقة حين يجعله من السّمات المميّزة للشّخص المتحدّث عنه، فنجاعة الخطاب الحجاجيّ إذن تتوقّف على مدى ذكاء صاحبه في اختيار اتّجاه الحجّة: اتّجاهها الأصليّ المتصل بتثبيت العلاقة بين الشّخص وأعماله أو اتّجاهها المعاكس المتّصل بكسر هذه العلاقة وبترها.

فإذا نظرنا إلى اعتذاريّة كعب بن زهير للرّسول واعتذاريّة النّابغة للنّعمان وقد رأيناهما سابقا[1] وتتبّعنا اختيارات الشّاعرين الحجاجيّة وقفنا على تناغم بيّن بينهما إذ يعمدان إلى إقرار "التّفاعل بين الفعل والشّخص" فيقرّان قدرة المخاطب (أي الممدوح) على تحويل القرار إلى فعل رغم أنّ فيه هلاكهما فلا كعب ولا النّابغة يعمدان إلى التّقليل من شأن ما بلغهما رغم أنّ الحجاج في غير هذا السّياق قد يقتضي التّشكيك في القرار للنّيل من صاحبه وانتقاد الفعل لانتقاد الفاعل أي قد يوظّف التّفاعل بين الفعل والشّخص توظيفا عكسيًا معتمدا آليّات عديدة درسها برلمان في حديثه عن "تقنيّات القطيعة والكبح المناقضة للتّفاعل بين الفعل والشّخص"[2] فكعب والنّابغة لا يعمدان إلى هذه التّقنيّات لأنهما اختارا التّأثير في المخاطب بمدحه وإقرار قدرته الفائقة اللاّفتة مقابل عجزهما الواضح وضعفهما الجليّ لا يجدان حرجا في إقرار ضعفهما أمام قوّته وعجزهما أمام قدرته لذا يقول النّابغة[3]:

---

(1) نقصد عينيّة النّابغة من البحر الطّويل ومطلعها:

عفا ذو حسا من فَرْتَنَى فالفوارع ... فجنبا أريك فالتّلاع الدّوافع

ولاميّة كعب من البحر البسيط ومطلعها:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول ... متيّم إثرها لم يفد مكبول

(2) (Les techniques de repture et de freinage opposées à l'interaction: act-personne) مصنّف في الحجاج، ج2، ص423-415.

(3) الدّيوان، ص80.

أَتَانِي أَبَيْتَ اللَّعْنَ أَنَّكَ لُمْتَنِي   وَتِلْكَ الَّتِي تَسْتَكُّ[1] مِنْهَا المَسَامِعُ
مَقَالَةُ أَنْ قَدْ قُلْتَ سَوْفَ أَنَالُهُ   وَذَلِكَ مِنْ تِلْقَاءِ مِثْلِكَ رَائِعُ

فما أتى النّابغة من قول النّعمان مفزع مخيف لأنّه قول قادر لا يشكّ الشّاعر للحظة في تحوّله إلى فعل وهو بذلك يبرّر ما صوّره من لياليه الفزعة المؤرّقة من ناحية ويقرّ بقدرة النّعمان وصدق وعيده من ناحية ثانية فلا يملك النّعمان أمام خوف الشّاعر وسوء حاله من ناحية وبعده عن العناد والتّعنّت من ناحية أخرى إلاّ أن يعفو عنه ويقبل أعذاره[2]. ويقرّ كعب بأنّ هدر الرّسول دمه نافذ فيه لا محالة وأنّ هلاكه أمر لا نجاة منه إلاّ إذا عفا عنه الرّسول وهو بذلك يبرّر خوفه وضيق الأرض عليه من ناحية ويعترف من ناحية أخرى للرّسول بقدرة تفزع الفيل وهو أعظم الحيوانات جثّة وأضخمها فتأخذه رعدة إلى أن يصفح عنه النّبيّ يقول[3]:

لَقَدْ أَقُومُ مَقَاماً لَوْ يَقُومُ بِهِ   أَرَى وَأَسْمَعُ مَا لَوْ يَسْمَعُ الفِيلُ
لَظَلَّ يُرْعَدُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ   مِنَ الرَّسُولِ بِإِذْنِ اللهِ تَنْوِيلُ

على هذا النّحو اختار النّابغة وكعب توظيف الحجّة في اتّجاهها الأصليّ لكنّنا إذا تأمّلنا أبياتا لامرئ القيس نقل فيها ما كان له مع إحدى حبيباته وقفنا على التّوظيفيّن الممكنين لحجّة الشّخص وأعماله إذ يقول من الطّويل[4]:

---

(1) تستكّ: تضيق.

(2) وهو ما حصل فعلا إذ تشير المصادر إلى عفو النّعمان عنه حين أنشده هذه القصيدة وإن كان البعض قد أشاروا إلى أنّ العفو استوجبته قصيدة أخرى هي داليّته ومطلعها:

يا دار ميّة بالعلياء فالسّند   أقوت وطال عليها سالف الأبد

(3) الدّيوان، ص20.

(4) الدّيوان، ص28.

أَلاَ زَعَمَتْ بَسْبَاسَةُ اليَوْمَ أَنَّنِي كَبِرْتُ وَأَلاَّ يُحْسِنَ السِرَّ أَمْثَالِي
كَذَبْتِ لَقَدْ أُصْبِي عَلَى المَرْءِ عِرْسَهُ وَأَمْنَعُ عِرْسِي أَنْ يُزَنَّ بِهَا الخَالِي
وَيَا رُبَّ يَوْمٍ قَدْ لَهَوْتُ وَلَيْلَةٍ بِآنِسَةٍ كَأَنَّهَا خَطُّ تِمْثَالِ[1]
يُضِيءُ الفِرَاشَ وَجْهُهَا لِضَجِيعِهَا كَمِصْبَاحِ زَيْتٍ فِي قَنَادِيلِ ذُبَّالِ[2]

فالمرأة تزعم أنّ الشّاعر قد بات عاجزا عن اللّهو ومصاحبة النّساء معتمدة بتر العلاقة بين الشّخص وأعماله متعلّلة بتغيّر الظّروف وتقدّم الزّمان بامرئ القيس فما كان عليه في الماضي انقضى وولى بانقضاء الماضي وإدباره فكان الردّ توظيفا لأصل الحجّة بتمتين العلاقة بين الشّخص وأعماله وتأكيد ثبات الشّخصيّة ودوام الأفعال ولذا كان الجواب عنيفا (كذبت) واثقا (لقد) موثّقا (يل ربّ يوم) فامرؤ القيس فتى بما تحيل عليه الفتوّة من معان وسيظلّ كذلك ما بقي على قيد الحياة أي سيظلّ عاشقا قادرا على الحبّ واللّهو ولعلّنا نلمح في هذه الحجّة محاولة يائسة لمقارعة الزّمان والقبض على اللّحظات الهاربة بتأكيد التّرابط الوثيق بين الشّخص وأعماله فهو ما هو وسيظّل كذلك لا يأتي عليه الزّمان فيغيّره ولا تنال منه الخطوب فتبدّله.

في السّياق ذاته أي في سياق العلاقة بين الشّخص وأعماله تبرز حجّة أخرى ذات أهميّة خاصّة هي حجّة السّلطة (Argument d'autorité) وتتمثّل في الاحتجاج لفكرة أو رأي أو موقف اعتمادا على قيمة صاحبها والواقع أنّ (عددا كبيرا من معتقداتنا لا تتأسّس إلاّ على تبريرات غير مباشرة يتعلّق الأمر بالمعتقدات الّتي نقرّها فقط لأنّنا نعتقد أنّ أشخاصا آخرين لهم من الأسباب الوجيهة ما يجعلهم يقرّونها فلا نعرف المبرّرات الّتي تدعم هذه المعتقدات ولكنّنا نعرف أنّ أشخاصا آخرين يعرفون تلك المبرّرات، ولهذا

[1] خطّ تمثال: اي نقش صورته.

[2] الذّبال: الفتيلة.

السّبب نقول إنّ معتقدات كهذه تستدعي حجّة السّلطة)[1].

فإذا تأمّلنا قول الأعشى مادحا شريح بن حصن بن عمران بن السّموأل بن عاديا في قصيدة له من البسيط[2]:

شُـرَيْحُ لاَ تَتْرُكَنِّـي بَعْـدَمَا عَلِقَـتْ حِبَالُكَ اليَوْمَ بَعْدَ القِدِّ أَظْفَارِي[3]
قَـدْ طُفْـتُ مَـا بَيْنَ بَانِقْيَا إِلَى عَدَنٍ وَطَالَ فِي العُجْمِ تَرْحَالِي وَتَسْيَارِي
فَكَـانَ أَوْفَـاهُمُ عَهْـداً وَأَمْـنَعَهُمْ جَـاراً أَبُـوكَ بِعُـرْفٍ غَيْـرِ إِنْكَـارِ
كُـنْ كَالـسَّمَوْأَلِ إِذْ سَـارَ الهُمَامُ لَهُ فِـي جَحْفَـلٍ كَـسَوَادِ اللَّيْلِ جَـرَّارِ

نـرى أنّ الـشّاعر يحاول إقناع ممدوحه بأن يكرم وفادته ويجزل له العطاء وأن يوفّر لـه خاصّـة الأمـن فيفـي بعهـده ولا يفكّـر يـوما في غدره، فلم يجد من سبيل للإقناع بل للحمـل علـى الإذعـان سـوى حجّـة الـسّلطة فاختار اسماً عرف بالكرم والوفاء ليحمل الممـدوح علـى الاقـتداء به والواقع أنّ اسم السّموأل وحده كاف ليدعم مكارم الأخلاق وليثـبت قـيمة الـوفاء دون حاجـة إلى مـبرّرات أخـرى تتّـصل بالقيمة في ذاتها ولذا عمد الـشّاعر في بقـيّة أبـيات القـصيدة إلى قـصّ الحادثة الّتي ضحّى فيها السّموأل بابنه فاختار مكـرمة الدّنـيا علـى العـار على حدّ قوله، ولا شكّ أنّ ما يدعم الطّاقة الإقناعيّة في هذه الحجّـة صـلة الممـدوح بالـسّموأل فهـو أحـد أجـداده فعلـيه ألاّ يضيّع مجلدا تليدا وشرفا متوارثا.

وحجّـة الـسّلطة يعـتمدها الـنّابغة الذّبيانـي في تأكـيد معانـي الفخر إذ يقول من البسيط[4]:

---

(1) بيار بلاكبورن (Pierre Blackburn)، المعرفة والحجاج (Connaissance et argumentation)، منشورات التّجديد البيداغوجي (Edition du Renouveau Pédagogique)، كيباك (Québec)، 1992، ص19.

(2) الدّيوان، ص69.

(3) القدّ: السّير يقيّد به الأسير.

(4) الدّيوان، ص102.

هَلاَّ سَأَلْتِ بَنِي ذُبْيَانَ مَا حَسَبِي	إذَا الـدُّخَانُ تَغَشَّى الأَشْمَطَ البَرِمَا[1]
وَهَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ تِلْقَاءِ ذِي أُرُلٍ	تُزْجِي مَعَ اللَّيْلِ مِنْ صُرَّادِهَا صِرَمَا[2]
صُهْبَ الظِّلاَلِ أَتَيْنَ التِّينَ عَنْ عُرُضٍ	يُزْجِينَ غَيْماً قَلِيلاً مَاؤُهُ شَبِمَا[3]
يُنْبِئْكَ ذُو عِرْضِهِمْ عَنِّي وَعَالِمُهُمْ	وَلَيْسَ جَاهِلُ شَيْءٍ مِثْلَ مَنْ عَلِمَا
إِنِّي أُتَمِّمُ أَيْسَارِي وَأَمْنَحُهُمْ	مَثْنَى الأَيَادِي وَأَكْسُوا الجَفْنَةَ الأُدُمَا[4]

فالأبيات فخريّة استهلّها الشّاعر بدعوة المرأة إلى الاهتمام به وحضّها على السّؤال عن حسبه إذا اشتدّ الزّمان وتغشّى النّاس النّار لشدّة البرد وهبّت الرّيح حاملة سحابا لا ماء فيه على جبل أرل وهو جبل بأرض غطفان وصفه بالارتفاع حتّى إذا أتته الرّيح بالسّحاب وقعت تحتهُ أو أتت من جانبه، ولكنّه في هذه الدّعوة إنّما يحدّد بدقّة موظّفة إلى من يمكنها التّوجّه بالسّؤال فالمسؤول هو ذو العرض الّذي يشحّ به ويتّقي ما يهدّده وهو العالم الّذي خبر أحوال الشّاعر وعرف خصاله وبان له ما قد خفي من أمره وكمن من سرّه، وهو بهذا التّحديد إنّما يوظّف حجّة السّلطة فيكفي أن يخبر ذو العرض والعالم عن أحواله حتّى تثبت وعن خصاله حتّى تتأكّد إذ لا اعتراض على من سلّم لهم بالشّرف أو أقرّ لهم بالعلم "وليس جاهل شيء مثل من علما" على حدّ تعبيره فإذا أخبروا بكرمه (البيت الرّابع) صدقوا وإذا وصفوا باقي خصاله (الأبيات الموالية للخمسة المذكورة) ما كذبوا.

والواقع أنّ أبيات النّابغة تقودنا إلى ملاحظة دقيقة تتّصل بالحجاج عن طريق "السّلطة" إذ نلاحظ أنّها تعكس في الواقع خطابين حجاجيّين أحدهما يختفي وراء الآخر.

---

(1) الأشمط: الّذي خالطه الشّيب. البرم: الّذي لا يدخل مع القوم في الميسر.

(2) أرل: جبل بغطفان. الصّراد: سحاب لا ماء فيه. الصّرم الواحدة صرمة: قطع السّحاب.

(3) الصّهب، الواحدة صهباء والصّهبة الحمرة وهي في السّحاب من علامات الجدب. التّين: جبل مستطيل. عرض: اعتراض. يزجين: يسقن. الشّبم: البارد.

(4) الأيسار: المتقامرون. مثنى الأيادي: المنن المضاعفة. الأدم: الواحد، أدام: ما يؤتدم به.

فالخطـاب الظّاهـر طـرفاه الشّاعر والحبيبة أو كلّ من يقرأ القصيدة والعلاقة بينهما علاقة تنبني علـى التّقديـر والاحترام والتّساوي خاصّة على مستوى القدرة على امتلاك الحقيقة لـذا كان خطاب الشّاعر رقيقا فيه دعوة إلى اكتشاف خصاله والوقوف على فضائله مؤمنا بقـدرة المرأة على معرفة ذلك والوصول بالتّالي إلى الحقيقة لكنّ الخطاب الحجاجيّ الثّاني وهـو كمـا بيّـنا خطاب عميق مخاتل لا يمنح نفسه للقارئ بسهولة، طرفاه المتكلّم والمتلقّي ذاتـه أي الحبيبة ولكنّ المحتجّ أو المتكلّم هو العالم أو ذي العرض الّذي لا يمكن الشّك فيما يقـول أو التّـردّد في التّسليم بما يصف. فالعلاقة ما عادت علاقة تماثل وتساو بين الطّرفين بـل أضـحت علاقـة تـراتبيّة فيها يفضل المتكلّم المتلقّي. للأوّل أن يتكلّم وعلى الثّاني أن ينـصت ويـصدّق وهو أمر عبّر عنه بدقّة موريس ساشو (Maurice Sachot) حين أكّد أنّ الحجـاج اعـتمادا علـى حجّـة السّلطة هو في الواقع "حجاجان". (في الأوّل يتساوى من يحـتجّ ومـن يتلقّـى الحجـاج في المكانـة وفي الثّاني تقام علاقة تراتبيّة بين الاثنين في الأوّل تـربط بين المتكلّم والمتلقّي علاقة ثقة متبادلة وبالتّحديد يحترم من يحاول الإقناع استقلاليّة الآخـر ويقـدّر قدرتـه علـى اكتشاف الحقيقة وفي الثّاني وعلى العكس من ذلك تربط بين الاثنين علاقة تبعيّة فمن يتلقّى الحجاج عليه أن يحترم ما يقوله باسم السّلطة)[1].

والواقع أنّ حجّة السّلطة هذه كثيرة الشّيوع ثابتة الطّاقة الحجاجيّة فإذا أردنا دفعها بخطـاب معـارض أتيـنا بأحداث تفنّدها أو واجهنا السّلطة المعتمدة بسلطة أخرى تناقضها والطّـريف في الأمـر أنّ الـشّاعر ذاتـه يـتحوّل إلى سلطة بل يحرص في شعره على الظّهور بمظهـر مـن لا يـردّ لـه قول ولا يفنّد له رأي إذ يسأل امرؤ القيس في بيت له من الوافر[2] مستنكرا معاتبا من تبيح له النّفس أن يشكّك فيما أخبره عن الدّهر:

---

(1) مـوريس ساشـو (Maurice Sachot)، حجّـة الـسّلطة في التّعليم اللاّهوتي في القرون الوسطى: المراحل الكبرى لـثورة (L'argument d'autorité dans l'enseignement théologique au moyenage: Les grandes étapes d'une évolution)
خطابة وبيداغوجيا (Rhétorique et Pédagogie)، المطابع الجامعيّة بسترازبورغ (Presses Universitaires de Strasbourg)، أعمـال نـدوة الفلـسفة بإشـراف أوليفيي روبول (Olivier Reboul) وجان فرنسوا قرسيا (Jean Francois Garcia)، 1991، ص112.

(2) الدّيوان، ص309.

أَلَـمْ أُخْبِـرْكَ أَنَّ الدَّهْـرَ غُـولٌ   خَـتُورُ العَهْـدِ يَلْـتَهِمُ الـرِّجَالاَ

ويخاطب عنترة الشّاعر العاشق حبيبته عبلة في بيتين له من الكامل[1]:

يَـا عَـبْلَ! خَـلِّ عَـنْكِ قَوْلَ المُفْتَرِي   وَاصْـغِي إِلَـى قَـوْلِ المُحِـبِّ المُخْبِرِ
وَخُـذِي كَلاَمـاً صُـغْتُهُ مِنْ عَسْجَدِ   وَمَعَانِـيَا رَصَّـعْتُهَا بِالجَوْهَـرِ

فالمحبّ سلطة تستمدّ قوّتها من سطوة الحبّ وسلطانه على النّفوس تنضاف إلى سلطة الشّاعر الّذي يشعر بما لا يشعر به غيره فإذا بكلامه لا يردّ وحديثه لا يقبل نقاشا ولا يحتمل جدلا.

ولا بأس أن نشير إلى ملاحظة أساسيّة رغم بساطتها الظّاهرة هي أنّ حجّة السّلطة لا تكفي عادة صاحبها حاجته إلى غيرها من الحجج بل تأتي في أغلب الخطابات الحجاجيّة مكمّلة للحجج المتنوّعة تعضدها لكن لا تعوّضها ترفدها دون أن تحلّ محلّها لذا يقول برلمان "تأتي حجّة السّلطة في أغلب الأحيان لتكمّل حجاجا ثريّا عوض أن تكون الحجّة الوحيدة فيه. فنستنتج عندها أنّ سلطة ما قد ترفع أو تحطّ حسب اتّفاقها أو اختلافها مع رأي المتكلّم"[2].

وقريبا من حجّة السّلطة أو هي وجه من وجوهها نتحدّث عن سلطة الرّمز (Le symbole) فالعلاقات هي شكل آخر من أشكال الواقع تؤسّس بدورها على "الانتماء" ولكنّه انتماء اجتماعيّ أو ثقافيّ خالص لذلك تتغيّر الرّموز بتغيّر الأوساط الاجتماعيّة والبيئات الثّقافيّة فتبدو عديدة متنوّعة فهي الوطن واللّغة والمعتقد وهي أيضا أبطال الأساطير عظماء التّاريخ وقد تكون إلى ذلك كلّه معلما أو راية أو جبلا... على هذا

[1] الدّيوان، ص153.
[2] برلمان وتيتكاه: مصنّف في الحجاج: الخطابة الجديدة، ج، ص413.

النّحو تعبّر الرّموز عن انتماء الفرد إلى المجموعة انتماء وجدانيّا بل انتماء مقدّسا في أغلب الأحيان.

والواقع أنّ مؤسّس الخطاب الحجاجيّ أيّا كان هذا الخطاب يعي عادة الفضاء الّذي يتحرّك فيه خطابه ويعرف ضرورة الرّموز المعبّرة عن انتماء متلقّيه الثّقافي والاجتماعي فيوظّفها بطريقة ذكيّة تمكّن من الإقناع والحمل على الإذعان. على أنّ الرّمز يتّخذ أحيانا كثيرة بعدا ذاتيّا خالصا "يصنعه" المتكلّم في شعره ويمنحه مكانة خطيرة في خطابه ويكون ذلك تحديدا في سياق ذاتيّ فيه تبرز الذّات عارية لا يسترها ستر ولا يغيّبها التزام أي حين تتخلّص من ضغط مناسبات القول ووطأة الانتماء القبلي وقيود المدح ومقتضياته، وهو أمر دقيق نستطيع تبيّنه من خلال قول مالك بن الرّيب[1] من الطّويل[2]:

فَإِنْ تُنْصِفُوا يَا آلَ مَرْوَانَ نَقْتَرِبْ — إِلَيْكُمْ وَإِلاَّ فَأْذَنُوا بِبِعَادِ
فَإِنَّ لَنَا عَنْكُمْ مَزَاحاً وَمَزْحَلاً — بِعِيسٍ إِلَى رِيحِ الفَلاَةِ صَوَادِ[3]
فَمَاذَا عَسَى الحَجَّاجُ يَبْلُغُ جُهْدُهُ — إِذَا نَحْنُ جَاوَزْنَا قَنَاةَ زِيَادِ[4]
فَلَوْلاَ بَنُو مَرْوَانَ كَانَ ابْنُ يُوسُفٍ — كَمَا كَانَ عَبْداً مِنْ عَبِيدِ إِيَادِ[5]
زَمَانَ هُوَ العَبْدُ المُقِرُّ بِذِلَّةٍ — يُرَاوِحُ صِبْيَانَ القُرَى وَيُغَادِي[6]

---

(1) مالك بن الرّيب: هو من مازن تميم وكان فاتكا لصّا يصيب الطّريق مع شظاظ الضّبّي الّذي يضرب به المثل فيقال ألصّ مع شظاظ ومالك الّذي يقول:

سَيُغْنِينِي المَلِيكُ وَنَصْلُ سَيْفِي — وَكَرَّاتُ الكُمَيْتِ عَلَى التِّجَارِ

(...) ثمّ لحق بسعيد بن عثمان بن عفّان فغزا معه خراسان فلم يزل بها حتّى مات.
ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص205.

(2) المصدر نفسه، ص206.

(3) المزحل: مصدر ميمي من زحل: زحولا عن المكان: زال وتنحّى.

(4) زياد: هو زياد بن أبيه (تـ 53هـ) ولاّه معاوية على الكوفة والبصرة.

(5) إياد: إياد بن نزار: قبيلة عربيّة من معد بن عدنان.

(6) يراوح: يذهب إليهم في الرّواح أي في العشيّ.

فالخطـاب موجّه إلى بني مروان فيه يطالبهم الشّاعر بالعدل والإنصاف جاعلا من ذلـك العـدل شـرطا ضـروريًا للقـرب مـنهم بمـا يعنـيه القرب من طاعة وخضوع مطلق لـسلطتهم وإقـرار لأحكـامهم. ويهـدّدهـم بالابـتعاد عـنهم والخـروج عليهم متى تمسّكوا بـسياسة ظالمـة وأحكـام جائـرة. بـل يلتـبس التّهديد بالسّخرية والتّحدّي في مستوى ثان: السّخرية من واليهم الحجّاج بن يوسف الثّقفي وتحدّيه صراحة عن طريق الاستفهام: ماذا عـسى الحجّاج يبلغ جهده؟ فهو لا يستطيع النّيل منهم والتّصدّي لهم متى أزمعوا الخروج ويـبرّر الـشّاعر هـذه المقولة بالبيتين الأخيرين معتمدا حجّة كنّا قد تعرّضنا إليها هي حجّة التّعـريف فالحجّـاج عـبد بل هو عبد ذليل لا شأن له ولا سلطان وما كان الحجّاج الوالي إلاّ بـبني مـروان فهم من اصطنعوه وهم من حرّروه من ذلّه وعبوديّته وأطلقوا يده فاستبدّ وجـار فإذا ربطنا البيتين الأخيرين بالبيت الأوّل أدركنا أنّه يوظّف حجّة الرّمز في محاججة لـبني مـروان -إذ وهـو يدعـوهـم ضـمنيّا إلى الحـدّ من نفوذ الحجّاج بل وإعادته إلى وضع أصـليّ وضـيع- إنّمـا يجعـل الحجّاج رمزا متوهّجا لظلم بني مروان وجورهم فهم ظلموا الـرّعيّة مـرّة أولى حين أساؤوا الاختيار فاصطنعوا من لم يكن حقيقا بالاصطناع ثمّ جاروا مـرّة ثانـية حـين سـلّطوه على النّاس وأطلقوا يده دون قيد أو شرط فإذا بالنّصّ هجاء في ظاهـره ولكـنّه -متى تمعّـنّا النّظر- هجاء أشدّ وأعمق لبني مروان وذلك عن طريق حجّة الرّمـز. هذا الرّمز يظلّ ذاتيًا أي رمزا صنعه الشّاعر ووظّفه لخدمة غاية قصدا إليها قصدا. ذلك أنّ للحجّاج -رغم ما عرف به وما شاع عنه من ظلم وقسوة- أنصار كثيرون يقرّون سياسـته ويـباركون مـنهجه في الحكـم ويـرون فـيه -ربّمـا- رمزا مضادًا لما قيل أي رمزا للحاكم الحكيم المدبّر أو للحاكم العادل.

وإذا كـنّا في أبيات مالك بن الرّيب قد تحدّثنا عن رمز ذاتيّ فإنّنا لا نغفل الحديث عن رموز كثيرة مشتركة يتّفق حول أهمّيّتها كلّ العرب ويؤمنون جميعا بقداستها. فـالقبيلة مـثلا رمـز مـن هـذه الـرّموز المـشتركة تعـادل مفهوم الوطن عندنا إذ بها يتمسّك العربيّ وباسمهـا يحـارب ويهادن ويعقد الأحلاف وينقضها فإذا أراد أحدهم إقناع المتلقّي بفكرة

ما احتاج أن يحرّك في ذاته قداسة هذا الرّمز. فهذا عمرو بن الأهتم[1] صاحب الحلل المنشّرة على حدّ تسمية القدامى لشعره يوصي ابنه وقد همّ به بعض الظّنّ بأمره أو كاد فيقول من الوافر[2]:

لَقَدْ أَوْصَيْتُ رِبْعِيَّ بنَ عَمْرٍو	إِذَا حَزَبتْ عَشِيرَتَكَ الأُمُورُ
بِأَنْ لاَ تُفْسِدَنْ مَا قَدْ سَعَيْنَا	وَحِفْظُ السُّورَةِ العُلْيَا كَبِيرُ[3]
وَإِنَّ الَمجْدَ أَوَّلُهُ وُعُورٌ	وَمَصْدَرُ غِبِّهِ كَرَمٌ وَخِيرُ
وَإِنَّ مِنَ الصَّدِيقِ عَلَيْكَ ضِغْناً	بَدَا لِي إِنَّنِي رَجُلٌ بَصِيرُ
بِأَدْوَاءِ الرِّجَالِ إِذَا الْتَقَيْنَا	وَمَا تُخْفِي مِنَ الحَسَكِ الصُّدُورُ
فَإِنْ رَفَعُوا الأَعِنَّةَ فَارْفَعَنْهَا	إِلَى العُلْيَا وَأَنْتَ بِهَا جَدِيرُ
وَإِنْ جَهَدُوا عَلَيْكَ فَلا تَهَبْهُمْ	وَجَاهِدْهُمْ إِذَا حَمِيَ القَتِيرُ[4]
فَإِنْ قَصَدُوا لِمُرِّ الحَقِّ فَاقْصِدْ	وَإِنْ جَارُوا فَجُرْ حَتَّى يَصِيرُوا

فقد أشفق عمرو بن الأهتم بتعبيره في قصيدة أخرى على مجد قومه فقال من الطّويل[5]:

---

(1) عمرو بن سنان بن سمي التّميمي المنقريّ أو ربعيّ: أحد السّادات الشّعراء الخطباء في الجاهليّة والإسلام من أهل نجد. كان يدعى المكحّل لجماله في شبابه ووفد على النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم فأسلم ولقي إكراما وحفاوة ولّما تكلّم بين يدي النّبيّ أعجبه كلامه فقال: إنّ من البيان لسحرا. وشعره جيّد وفي البيان والتّبيين كان شعره في مجالس الملوك حللا منتشرة تأخذ منه ما شاءت ولقّب أبوه بالأهتم لأنّ ثنيّته هتمت يوم الكلاب تـ (57هـ) (الزّركلي، الأعلام، ج5 ص247).

(2) المفضّل الضّبي، المفضّليّات، ص409-410.

(3) السّورة: المجد.

(4) القتير: رؤوس مسامير الدّروع.

(5) المفضّل الضّبي، المفضّليّات، ص125-126.

دَرِينِـي فَـإِنَّ الـبُخْلَ يَـا أُمَّ هَيْـثَمٍ ... لِـصَالِحِ أَخْـلَاقِ الـرِّجَالِ سَـرُوقُ
دَرِينِـي وَحُطِّـيَ فِـي هَـوَايَ فَإِنَّنِي ... عَلَـى الحَسَبِ الزَّاكِي الرَّفِيعِ شَفِيقُ

(ولكـنّ إشـفاقه هذه المرّة يكاد ينقلب إلى جزع فهو يخشى أن يفسد ابنه هذا المجد الـباذخ "بـأن لا تفـسدن مـا قـد سعيناً فإذا نظرنا في الوصيّة رأيناها تدور حول أمجاد قومه وضـرورة المحافظـة علـيها واسـتتمامها واسـتكمالها[1] فهـو يستدعي القبيلة الرّمز ويحضّ صـراحة علـى الحـرب باسمهـا والتّعلّق بالمجد من أجلها، معتمدا على صياغة فنّيّة محكمة "فـأوّل المجـد وعور وفي قلوب الرّجال أدواء وفي صدورها حسك البغض والعداوة والحقّ مرّ وهو بصير وفساد المجد أمر تجزع له النّفوس... وأمور كثيرة أخرى تعكس رؤية الشّاعر الثّاقـبة لحقائـق الحـياة وحقيقة الرّجال وحقيقة القوّة فليس في الحياة حقيقة أجلى وأسمى مـن حقـيقة الانـتماء أو الهـويّة إنّهـا حقـيقة الجذور الرّاسخة في ضمير التّاريخ وهي الّتي تمنحنا مشروعيّة الوجود الإنسانيّ الحقّ فإن لم نصنها فقد أفسدنا كلّ شيء. إنّ التّفريط في الهـويّة حـسب هـذه الأبـيات لـيس إفـسادا للماضـي وحده ولكنّه هدم وتدمير للحاضر والمستقبل أيـضا وإنّ صيانتها من كلّ فساد أمر جليل الشّأن ولا تثريب على الشّاعر ولا حـرج في أن تكـون هويّته قبيلة وفي أن ينتمي إلى مجد هذه القبيلة فهو ابن المجتمع الجاهليّ الّـذي كانت الحقيقة القبليّة فيه تعلو على كلّ حقيقة سواها[2] فإن دعا ابنه إلى الاستبسال في حرب الأعداء وخلع رداء الخوف والتّردّد وإلى الجور إذا جاروا حتّى يعطفوا إلى مرارة الحـقّ ويقّـروا لـه بحقيقـته لم يجـد أسمى من تلك الحقيقة وأقوى حجاجيّا من ذلك الرّمز ليقنع ابنه ويحمله على الإذعان.

---

[1] وهب أحمد روميّة، شعرنا القديم والنّقد الجديد، ط الكويت 1996، ص274-277.

[2] وهب أحمد روميّة، شعرنا القديم والنّقد الجديد، ط الكويت 1996، ص274-277.

ومـن الـرّموز المشتركة الّتي يستدعيها الشّاعر في خطابه الحجاجيّ الخيلُ باعتبارها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحرب والفتوّة والشّجاعة أساسا إذ تغدو الخيل رمزا للرّجولة الفذّة والمجد التّليد فإذا ما أراد أحدهم الإقناع بضرورة الحرب ورام الحمل على نبذ السّلم والمهاودة ذكّر بهذا الرّمز ونادى بوجوب احترامه والتّمسّك به إذ بالخيل وحدها يحقّق المجد وتصان الحرمات وتبلغ الغايات والمقاصد وهو ما عبّر عنه الأسعر الجعفي[1] في قوله من الكامل[2]:

وَلَقَدْ عَلِمْتُ عَلَى تَجَشُّمِيَ الرَّدَى ... أنّ الحُصُونَ الخَيْلَ لاَ مَدَرُ القُرَى

إِنِّـي رَأَيْـتُ الخَـيْلَ عِـزّاً ظَاهِـراً ... تُنْجِي مِنَ الغُمَّى وَيَكْشِفْنَ الدُّجَى

وقد يكون الرّمز ضاربا في القدم ذا جذور أسطوريّة ولا ريب ولكنّه محلّ اتّفاق عجيب بحيث إن قدّمه الشّاعر حجّة ثبّت موقفا ودعّم رأيا ففي قول النّابغة الذّبياني من البسيط[3]:

أَضْحَتْ خَلاَءً وَأَضْحَى أَهْلُهَا احتَمَلُوا ... أَخْنَى عَلَـيْهَا الّـذِي أَخْنَـى عَلَـى لُـبَدِ

يحتجّ الشّاعر في حديثه عن الدّيار وما كان من أمرها بعد ارتحال الأهل لقسوة الزّمن وقوّته المدمّرة الّتي تأتي على الأشياء فتغيّرها وعلى كلّ مظاهر الحياة فتفنيها

---

[1] الأسعر الجعفي: هو مرثد بن أبي حمران الحارث بن معاوية الجعفي شاعر جاهليّ لقّب بالأسعر لقوله:

فلا يدعني قومي لسعد بن مالك ... إذا أنا لم أسعر عليهم وأثقب

الزّركلي، الأعلام، الجزء الثّامن، ص85.

[2] الأصمعي، الأصمعيّات، ص177.

[3] الدّيوان، ص31.

وتبدّدها فإذا به يستدعي رمزا أسطوريًا هو لقمان بنسوره السّبعة وآخرها لبد الّذي لم ينج من الدّهر فأفناه وبفنائه انتهت حياة لقمان. هذا الشّاهد يحيلنا على أمرين لا ينبغي التّغافل عنهما:

أحدهما: تواتر أسماء أسطوريّة سارت بين النّاس أمثالا وتداولها الشّعراء حجّة تخدم وجهة معيّنة في الخطاب وهي رموز إيجابيّة أحيانا سلبيّة أحيانا أخرى وهو ما عبّر عنه أبو هلال العسكري في قوله: "وشهر قوم بخصال محمودة فصاروا فيها أعلاما فجروا مجرى ما قدّمناه كالسّموأل في الوفاء وحاتم في السّخاء والأحنف في الحلم وسحبان في البلاغة وقسّ في الخطابة ولقمان في الحكمة وشهر آخرون بأضداد هذه الخصال فشبّه بهم في حال الذّمّ كباقل في العيّ وهبنّقة في الحمق والكسعيّ في النّدامة ومادر في البخل"[1].

وثانيهما أنّنا نجد أنفسنا في هذه النّقطة بالذّات أمام تداخل بيّن بين الحجّة الرّمز وتوظيف المشترك باعتباره قسما خاصّا في الحجاج سنتعرّض إليه لاحقا، وهو أمر طبيعيّ ما دام الرّمز كما بيّنا جزءا من المشترك المتّفق عليه. غير أنّ المشترك يظلّ كما سنرى أوسع بكثير وتلوح تقنيات إجرائه في الخطابات الحجاجيّة أكثر تعقيدا وتنوّعا.

3 - الحجج المؤسّسة لبنية الواقع:

نهتمّ في هذا العنصر بصنف ثالث من الحجج تربطها صلة وثيقة بالواقع ولكنّها لا تتأسّس عليه ولا تنبني على بنيته وإنّما هي الّتي تؤسّس هذا الواقع وتبنيه أو على الأقل تكمّله وتظهر ما خفي من علاقات بين أشيائه أو تجلي ما لم يتوقّع من هذه العلاقات وما لم ينتظر من صلات بين عناصره ومكوّناته، فنتحدّث عندها عن تقنيّتين في الاستدلال المؤسّس لبنية الواقع وهما تأسس الواقع بواسطة الحالات الخاصّة والاستدلال بواسطة "التّمثيل".

---

[1] أبو هلال العسكري، كتاب الصّناعتين: الكتابة والشّعر، ص243.

أ- تأسيس الواقع بواسطة الحالات الخاصّة:

يتمّ الاستدلال أحيانا كثيرة بناء على المثال المفرد المعزول الّذي يعتمد لتعميم حكم ما أو فكرة معيّنة فيتأسّس الواقع على ظاهرة مفردة يتمّ توسيعها بحيث تصبح حالة عامّة لا مجرّد حالة خاصّة تمّ الانطلاق منها وبناء الواقع عليها كذلك فعل معاوية بن مالك[1] في قوله من الوافر[2]:

وَكُنْتُ إِذَا العَظِيمَةُ أَفْظَعَتْهُمْ	نَهَضْتُ وَلاَ أَدِبُّ لَهَا دِبَابَا
بِحَمْدِ اللهِ ثُمَّ عَطَاءِ قَوْمٍ	يَفُكُّونَ الغَنَائِمَ وَالرِّقَابَا
إِذَا نَزَلَ السَّحَابُ بِأَرْضِ قَوْمٍ	رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غِضَابَا
بِكُلِّ مُقَلِّصٍ عَبْلٍ شَوَاهُ	إِذَا وُضِعَتْ أَعِنَّتُهُنَّ ثَابَا[3]

ففي سياق فخريّ يؤكّد الشّاعر قدرة الذّات على النّهوض لعظائم الأمور والقيام بما عزّ على القوم به مضيفا أنّه في نهوضه بذلك إنّما يكون قويّا لا ضعيفا يدبّ دبيبا. وهو لا يخالف بذلك شعراء عصره في إكبار القوّة وإجلالها. غير أنّ ما يهمّنا في هذه الأبيات الفخريّة بالأساس، انتقاله السّريع من حالة خاصّة إلى العامّ. فقدرته أو قوّته ليست سوى وضعيّة خاصّة ينطلق منها ليبني واقعا عامّا يهمّ قومه فهم يفكّون الغنائم

---

(1) معاوية بن مالك بن جعفر بن كلاب العامري شاعر من أشراف العرب في الجاهليّة، هو أخو ملاعب الأسنّة عامر بن مالك وعمّ لبيد بن ربيعة الشّاعر. لقّب بمعوّد الحكماء لقوله:

أعوّد مثلها الحكماء بعدي	إذا ما الأمر في الحدثان نابا

وله يقول قيس بن مقلّد:

أتيت بني سعد بن زيد بجيّها	كتائب يهديها الرّئيس معوّد

الزّركلي، الأعلام، ج8، ص175.

(2) الضّبي، المفضّليّات، ص359.

(3) المقلّص: الطّويل: أراد الفرس. شوى الفرس: قوائمه: الواحدة شواة.

والـرّقاب" أي أهـل بـأس وقـوّة إن دخلوا حربا قتلوا وغنموا، بل يبلغون من القوّة مبلغا يبيح لهم أن يرعوا أرض قوم أنعم عليها السّحاب وإن كان هؤلاء القوم أهل قوّة وبطش تعينهم علـى ذلـك خيول طويلة سريعة. وهو بذلك يبني واقعا عامّا بواسطة حالة خاصّة مدعّما الفخر محتجّا لقوّته الذّاتيّة بحجّة لا تتأسّس كما قلنا على الواقع بل تؤسّسه لا تنبني على الوقائع بل تبنيها.

والواقـع أنّ جلّ الشّعر العربي القديم ينزع بوضوح إلى اتّخاذ الحالة الخاصّة مطيّة لتثبيت الآراء وتدعيم الأفكـار بتعميمها وتوسيعها فتغدو تجربة الشّاعر الذّاتيّة منطلقا للحكمـة وإذا بالحكمـة تـدعّم بـدورها التّجربة الخاصّة وتبرّرها فتغدو العلاقة الحجاجيّة ذات اتّجاهين: الخـاصّ يـبرّر العـامّ والعامّ يثبّت الخاصّ ويؤكّده. وهو أمر توفّر في قول الأقيشر[1] من الطّويل[2]:

وَصَـهْبَاءَ جُـرجَانِيَّةٍ لَـمْ يَطُـفْ بِهَـا ... حَنِـيفٌ وَلَـمْ تَنْغَـرْ بِهَـا سَـاعَةً قِـدْرُ
أَتَانِـي بِهَـا يَحْيَـى وَقَـدْ نِمْـتُ نَـوْمَةً ... وَقَـدْ غَارَتِ الشِّعْرَى وَقَد خَفَقَ النَّسْرُ
فَقُلْـتُ اغْتَبِقْهَا أَوْ لِغَيْـرِي فَأَهْـدِهَا ... فَمَـا أَنَـا بَعـدَ الـشَّيْبِ وَيْبَكَ وَالخَمْـرُ
إِذَا المَـرءُ وَفَّـى الأَرْبَعِـينَ وَلَـمْ يَكُـنْ ... لَـهُ دُونَ مَـا يَأتِـي حَـيَاءٌ وَلاَ سِـتْرُ
فَدَعْـهُ وَلاَ تَـنْفَسْ عَلَـيْهِ الَّـذِي أَتَـى ... وَإِنْ جَـرَّ أَرْسَـانَ الحَـيَاةِ لَـهُ الدَّهْـرُ

فالشّاعر يذكـر في لهجـة لا تخلو من مرارة خمرة لذيذة نادرة أتاه بها أحدهم ذات مساء فرفض تناولها ونصحه بأن يغتبقها أو يهديها إلى غيره مبرّرا عدم حاجته إليها بحجّة

---

[1] هـو المغيرة بن الأسـود بن وهب أحد بني خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر وكان يغضب إذ قيل له الأقيشر..ز وكـان الأقيـشر صـاحب شـراب فأخذه الأعـوان بالكوفة وقالوا شارب خمر فقال لست شارب خمر ولكنّي أكلت سفرجلا وأنشأ يقول:

يَقُولُـونَ لِـي إِنْكَـهْ شَـرِبْتَ مُدَامَـةً ... فَقُلْـتُ لَهُـمْ لاَ بَـلْ أَكَلْـتُ سَـفَرْجَلاَ

ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص352-354.

[2] المصدر نفسه، ص354.

سببيّة إذ يردّ ذلك إلى فعل الزّمن فيه فقد شاب وودّع زمن الشّباب المقترن باللّذات ومن كان في سنّه كان حقيقا أن ينصرف عن الخمرة وإن كانت تلك أوصافها.

وما يهمّنا في هذه الأبيات انفتاح التّجربة الخاصّة على التّجربة العامّة. فالشّاعر وإن تحدّث في البداية عن الذّات وعزوفها عن الخمرة مقرّا بسطوة الزّمن فإنّه سرعان ما يلج بالشّعر رحاب العامّ المطلق فيجري القول مجرى الحكمة المتحرّرة من قيود المكان والزّمان فيرفع الحياء والسّتر عن المرء الذي يطلب اللّذة وقد تجاوز الأربعين ويدعو إلى تركه في غيّه وغفلته.

والواقع أنّ الاحتجاج اعتمادا على المثال لا يبتعد كثيرا عن الاستدلال بواسطة النّموذج (Le modèle) أو لعلّ النّموذج ضرب خاصّ من المثال إذ يعرّفه أوليفيي روبول بكونه المثال الّذي يظهر بمظهر يستوجب تقليده[1] ومن هنا يتّضح لنا بيسر أنّ أنسب المجالات لتوظيفه مجال التّوجيه والقيادة توجيه المتلقّي إلى سلوك معيّن وقيادته نحو موقف محدّد، إذ حين يتعلّق الأمر بالقيادة فإنّ سلوكا خاصّا لا يؤسّس أو يذيع قاعدة عامّة فحسب بل يمكنه أن يحرّض على فعل يستلهم منه على حدّ تعبير برلمان[2] غير أنّ ذلك يقتضي من المحتجّ أن يدقّق في اختيار نماذجه بحيث تكون جديرة بالتّقليد مهيّأة لأن يقتدى بها وأن ينسج على منوالها فيكون للنّموذج المعتمد قدر كاف من الهيبة على حدّ عبارة برلمان دائما[3] على أنّ هيبة النّموذج قد لا تكون أمرا واقعا بالضّرورة بل هي هيبة كثيرا ما يصنعها الشّاعر في شعره ويقدّها من اللّغة فإذا بها ساحرة فاتنة تدعو فعلا إلى الاقتداء بصاحبها وتغري شديد الإغراء بالسّير على هديه يقول الحطيئة مادحا بني بغيض في قصيدة من الطّويل[4]:

---

(1) أوليفيي روبول: مدخل إلى الخطابة، ص186.

(2) برلمان وتيتكاه: مصنّف في الحجاج، ج2، ص488.

(3) م.ن، ص489.

(4) الدّيوان، ص42-41.

يَسُوسُونَ أَحْلاَماً بَعِيداً أَنَاتُهَا ... وَإِنْ غَضِبُوا جَاء الحَفِيظَةُ وَالجِدُّ
أَقِلُّوا عَلَيْهِمْ -لاَ أَبَا لِأَبِيكُمْ ... مِنَ اللَّوْمِ أَوْ سُدُّوا المَكَانَ الَّذِي سَدُّوا
أُولاَئِكَ قَوْمٌ إِنْ بَنَوْا أَحْسَنُوا البُنَى ... وَإِنْ عَاهَدُوا أَوْفَوْا وَإِنْ عَقَدُوا شَدُّوا
وَإِنْ كَانَتِ النُّعْمَى عَلَيْهِمْ جَزَوْا بِهَا ... وَإِنْ أَنْعَمُوا لاَ كَدَّرُوهَا وَلاَ كَدُّوا
وَتَعْذِلُنِي أَبْنَاءُ سَعْدٍ عَلَيْهِمُ ... وَمَا قُلْتُ إِلاَّ بِالَّذِي عَلِمَتْ سَعْدُ

هذه الأبيات المدحيّة بنيت في رأينا بناء محكما يؤكّده توظيف الضّمائر فيها. "فهم" أي ممدوحوه موضوع الحديث وغايته. يسمهم الشّاعر بالقدرة السّياسيّة وما تعنيه من تحمّل لأعباء ثقال وما تقتضيه أحيانا من بطش وقوّة. ثمّ يحدث الانحراف الفجئيّ في الخطاب. فمن الحديث عن ممدوحيه يتوجّه بالكلام إلى متلقّ آخر غير الأوّل فيدعوه ساخطا إلى ترك لوم لا معنى له ولا طائل من ورائه. بل يربكه حين يضيّق عليه السّبل ويخيّره بين أمرين لا ثالث لهما: ترك اللّوم والرّضا بما ذهب إليه الشّاعر في شأن ممدوحيه أو الحلول محلّهم والنّهوض بأعبائهم. فهو لا يتحدّث عن "مثال" بل عن "نموذج" يبرّر كلّ المعاني المدحيّة السّابقة واللاّحقة وتدعمه هذه المعاني بدورها أو تجلي ما به يكون نموذجا لذا كانت العودة إلى ضمير الجمع الغائب من جديد ليثبت لهم إتقان الأمور والوفاء بالعهود والالتزام بالعقود وليؤكّد اعترافهم بالجميل إن أحسن إليهم وتنزّههم عن المنّ والأذى إن أحسنوا إلى غيرهم. ويحدث في البيت الأخير انحراف آخر ليدخل فضاء النّصّ بنو سعد فإذا بهم اللاّئمون العاذلون الّذين خاطبهم في بيت سابق بشدّة بيّنة فإذا بالبيت يوضّح غموضا سابقا ويجليه والأهمّ من ذلك قوله "وما قلت إلاّ بالّذي علمت سعد" إذ به يستبعد الشّاعر الغلوّ والمبالغة بل ينفي الكذب والادّعاء فيجعل "هيبة" النّموذج أمرا واقعا علمه بنو سعد كما علمه غيرهم فممدوحوه نموذج واقعيّ لا شعريّ مدرك معلوم لا نكرة مجهول فإذا بهذا التّأكيد يدعم طاقة النّموذج الحجاجيّة ويقوّي قدرته الإقناعيّة.

والواقع أنّ ما قلناه في شأن هذه الأبيات يمكن بيسر تعميمه استنادا إلى وظيفة الشّاعر وغاية الشّعر الأسمى، ذلك أنّ الشّعر تجربة فنيّة توظّف اللّغة توظيفا يخالف المألوف ويجري على نحو ينأى عن السّائد ولكنّه أيضا تجربة اجتماعيّة إذ تظلّ صلته بالمجتمع وثيقة بل خطيرة. فالشّاعر في القديم ينطق بلسان قومه: يخلّد مآثرهم وأيامهم ويذيع خصالا وينشر قيما فيما يبعد أخرى ويقصيها ويعمل جاهدا على تغييبها لا من الشّعر وحده بل من الواقع أيضا ولذا يحتاج أشدّ الحاجة إلى مفهوم النّموذج به يثبّت ما يريد تثبيته من قيم وفضائل. بمدحه يحمل الجماهير على تقليده والاقتداء به حاجته الماسّة أيضا إلى نموذج معاكس أو مضادّ (L'anti-modèle) به يهدم أخلاقا ويقصي مبادئ وبهجائه يردع الجماهير ويحملها على نبذه والتّنزّه عن مجرّد التّشبّه به.

على هذا النّحو نتبيّن أنّ النّموذج والنّموذج المضادّ ركنان أساسيّان من أركان الشّعر العربي القديم والطّريف في الأمر أنّ الشّاعر قد يفرط في ذكر نقيصة واحدة كما يغلو عند المدح في فضيلة واحدة على حدّ تعبير قدامة بن جعفر[1] فيتأسّس النّموذج في الكرم ونموذج مضادّ في البخل ونموذج في الشّجاعة ونقيضه في الجبن...

فالحطيئة الّذي رأيناه يرسم النّموذج الّذي ينبغي الاقتداء به نراه في أبيات له من الطّويل[2] يصوّر النّموذج في البخل بدقّة متناهية تشوبها سخريّة واضحة:

كَدَحْتُ بِأَظْفَارِي وَأَعْمَلْتُ مِعْوَلِي	فَصَادَفْتُ جُلْمُوداً مِنَ الصَّخْرِ أَمْلَسَا
تَشَاغَلَ لَمَّا جِئْتُ فِي وَجْهِ حَاجَتِي	وَأَطْرَقَ حَتَّى قَدْ قُلْتُ مَاتَ أَوْ عَسَى
وَأَجْمَعْتُ أَنْ أَنْعَاهُ حِينَ رَأَيْتُهُ	يَفُوقُ فُوَاقَ المَوْتِ حَتَّى تَنَفَّسَا[3]
فَقُلْتُ لَهُ لاَ بَأْسَ لَسْتُ بِعَائِدٍ	فَأَفْرَخَ تَعْلُوهُ السَّمَادِيرُ مُبْلِسَا[4]

---

(1) قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص99.

(2) الدّيوان، ص262.

(3) الفوارق: ما يأخذ المحتضر عند النّزاع –ترجيع الشّهقة العالية.

(4) أرخ الرّوع: انكشف، يقال: افرخ روعك أي ليذهب رعبك. السّمادير شيء يتراءى للإنسان من ضعف بصره عند السّكر. أبلس في أمره: تحيّر فهو مبلس والمعنى: أنّه لمّا قال له: لست بعائد: جعلت نفسه ترجع إليه.

فصياغة فنّيّة كهذه لنموذج البخل يقود فعلا إلى حضّ المتلقّي على التّحلّي بالكرم وحمله على نبذ البخل وتجنّب أهله.

والواقع أنّ الحديث عن الاحتجاج بالنّموذج والاحتجاج بالنّموذج المضادّ متى اجتمعا في خطاب واحد يقودنا إلى الخوض في أسلوب حجاجيّ آخر هو المقارنة (La comparaison) وهو أسلوب وقع اختلاف هامّ في شأنه فبرلمان يعدّه من الأساليب شبه المنطقيّة المبنيّة على خلفيّة رياضيّة باعتبار أنّ جوهر المقارنة عمليّة قيس (Mesure) وهي عمليّة رياضيّة خالصة فيما يذهب آخرون -وهم أقرب إلى الصّواب في نظرنا- إلى اعتبارها من الحجج المؤسّسة لبنية الواقع ومن هؤلاء أوليفيي روبول الّذي أكّد أنّ المقارنة عمليّة تجريبيّة منشدّة إلى عمليّة بناء الواقع خاصّة وأنّ المقارنة حين تعقد بين طرفين لا تكون بالضّرورة واقعيّة بل قد تكون مبتدعة لا أساس لها إلاّ سياق النّصّ وخيال المحتجّ. والسّؤال هنا كيف تكون المقارنة حجّة نقدّمها لفائدة فكرة أو لصالح موقف؟

في الواقع إنّها تكون كذلك من جهة أنّها تمكّن من تبرير أحد الطّرفين انطلاقا من الآخر أو من الآخرين[1] على أنّ هذه الحجّة لا تكون دقيقة إلاّ إذا قامت المقارنة بين طرفين أو أطراف تنتمي إلى نظام واحد بحيث يسهل بيان الفوارق ورصد الاختلافات إذ يقدّم أوليفيي روبول مثالين يؤكّدان انتماء الطّرفين إلى النّظام ذاته هما:

1- الاحتجاج للجهد الّذي بذله الممتحن باعتبار أنّه تجاوز المعدّل بنقطتين.
2- الاحتجاج للظّلم المسلّط على أحدهم اعتمادا على كونه قد تحصّل على راتب يقلّ عن الرّاتب القانوني بـ 30٪[2].

فإذا كان طرفا المقارنة من نظامين مختلفين اقتضى السّياق الحجاجيّ التّقريب بينهما بحيث يبدوان وكأنّهما من نفس النّظام. والواقع أنّ الشّعراء يكثرون من الاعتماد على المقارنة حجّة تدعم ما يذهبون إليه على نحو قول عمر بن أبي ربيعة من البسيط[3]:

---

(1) أوليفيي روبول: مدخل إلى الخطابة، ص187.
(2) م.ن، ص188.
(3) الدّيوان، ص392.

قَدْ حَلَفَتْ لَيْلَةَ الصَّوْرَيْنِ جَاهِدَةً[1] وَمَا عَلَى المَرْءِ إلاَّ الحَلْفُ مُجْتَهِداً
لِتِرْبِهَا وَلِأُخْرَى مِنْ مَنَاصِفِهَا لَقَدْ وَجَدْتُ بِهِ فَوْقَ الَّذِي وَجَدَا
لَوْ جُمِّعَ النَّاسُ ثُمَّ اخْتِيرَ صَفْوَتُهُمْ كشَخْصاً منَ النَّاسِ لَمْ أَعْدِلْ بِهِ أَحَدَا

فالشّاعر في هذه الأبيات يحتجّ بنرجسيّته المعهودة لمكانته في قلب المرأة وهي مكانة جليلة حرص على إبرازها في كلّ شعره تقريبا فينقل قسما لها خالصا مجتهدا تؤكّد فيه أنّ ما تجده من حبّ نحوه يفوق حبّه لها وفي ذلك اعتماد للمقارنة بين طرفين من نظام واحد: هو نظام المشاعر والأحاسيس ولكنّها لا تكتفي بذلك بل تجري المقارنة بين طرفين آخرين هما الشّاعر من ناحية وكلّ النّاس مجتمعين من ناحية أخرى جاعلة منه وهو الفرد المفرد أسمى وأرفع من الكلّ مجتمعين فيثبت عندها الحبّ ويتأكّد سلطانه على النّفوس.

على أنّنا نؤكّد أهمّيّة ترتيب طرفي المقارنة فللتّرتيب دلالته ولتقديم طرف وتأخير آخر وظيفة يقصد إليها المحتجّ وغاية يسعى إلى بلوغها فإذا تأمّلنا قول عنترة من البسيط[2]:

لَوْ سَابَقَتْنِي المَنَايَا وَهِيَ طَالِبَةٌ قَبْضَ النُّفُوسِ أَتَانِي قَبْلَهَا السَّبْقُ

نرى بوضوح أنّ الشّاعر قد بناه على مقارنة جوهرها فخريّ دون شكّ وهي مقارنة على سبيل الافتراض أي أنّها لا تنبني على الواقع ولا تؤسّس على الأحداث بل تؤسّسها بها يحتجّ عنترة لشجاعته وشدّة بأسه، فالمنيّة والشّاعر إن تسابقا نحو شخص بعينه ليهلكاه كان هو الفائز الحائز قصب السّبق وما يلفت الانتباه فعلا أنّه بناه بشكل مخصوص فرتّب طرفي المقارنة ترتيبا ذكيّا موحيا، فالمنيّة تسابقه لا هو والسّبق يأتيه قبل أن يتحرّك نحوه فإذا به يفوق المنيّة بأسا ويفوتها ثقة بالذّات وقدرة على الفعل ولا غرو في ذلك وهو القائل من الكامل[3]:

(1) الصّورين: موضع ببقيع المدينة وجاهدة: أراد مؤكّدة عزمها.
(2) الدّيوان، ص173.
(3) م.ن، ص90

يَـا عَـبْلَ! لَـوْ أَنَّ الْمَنِـيَّةَ صُـوِّرَتْ   لَغَـدَا إِلَـيَّ سُـجُودُهَا وَرُكُـوعُهَا
وَسَـطَتْ بِسَيْفِي فِي النُّفُوسِ مُبِيدَةً   مَـنْ لا يُجِـيبُ مَقَالَهَـا وَيُطِـيعُهَا

وهو القائل أيضا من المتقارب[1]:

وَلَـوْ أَنَّ لِلْمَـوْتِ شَخْـصاً يُـرَى   لَـــرَوَّعْتُهُ وَلَأَكْثَـــرْتُ رُعْـــبَهْ

وعلى المقارنـة تتأسّس حجّة أخرى طريفة هي حجّة التّضحية (L'argument du sacrifice) وهـي حجّـة تتمثّل في إثبات قـيمة شـيء أو قـضيّة معيّـنة بواسـطة التّـضحيات الّتي قـدّمت أو ستقدّم من أجلها[2] فهي كما نرى طريقة في الاستدلال مثيرة ومأتـى الإثـارة فـيها أنّ مفهوم التّضحية ذاته مفهوم غامض مبهم يمكن أن يفهم أكثر من فهـم دون قـدرة علـى الحسم إذ ما يعتبره البعض تضحية في سبيل أمر أو غاية قد لا يراه آخرون كذلك. ولا يذهبنّ إلى الظنّ أنّ هذا الغموض نقيصة في الحجّة بل هو على خلاف ذلـك نقطـة القـوّة فيها إذ يمكن للمحتجّ أن يظهر أمورا مخصوصة بمظهر تضحيات جسام والحـال أنهـا ليـست كذلك كما يمكن أن يضخّم الحدث البسيط والفعل الضّئيل فيغدوان تـضحيّتين جـسيمتين لا يقدر عليهما إلاّ ذو قوّة وبأس عظيم، غير أنّ ما ينبغي تأكيده أنّ طـرفي المقارنـة في هذه الحجّة لا يحضران معا ضرورة بل قد يختفي أحدهما فتكون المقارنة ضـمنيّة خفـيّة تـشكّل نسيج النّصّ الدّاخليّ فتفعل في المتلقّي رغم الغياب وتؤثّر في عالمه رغم التّستّر والخفاء إذ يقول جميل بن معمر من الطّويل[3]:

وَإِنِّـي لأَرْضَـى مِـنْ بُثَيْـنَةَ بِالَّـذِي   لَـوْ أَبْـصَرَهُ الوَاشِـي لَقَـرَّتْ بَلاَبِلُهْ

---

(1) أوليفي روبول: مدخل إلى الخطابة، ص188.
(2) الدّيوان، ص31.
(3) الدّيوان، ص61.

بِــلاَ وَبِــأَلاَّ أَسْــتَطِيعَ وَبِالْمُنَــى وَبِالـوَعْدِ حَتَّى يَسْأَمَ الـوَعْدَ آمِلُهْ
وَبِالنَّظْرَةِ العَجْلَى وَبِالحَوْلِ تَنْقَضِي أَوَاخِــرُهُ لاَ نَلْتَقِــيَ وَأَوَائِلُــهْ

هـذه الأبـيات تـصوّر بدقّـة التّـضحيات الّـتي يقـدّمها جمـيل في سـبيل حبّه وهي تضحيات تختزل في مفهوم القناعة وهو مفهوم عذريّ خالص لا يخلو من مبالغة فالعاشق يرضـى مـن حبيبته بالصّد والتّمنّع وبالوعد الكاذب والنّظرة العجلى وبالبين الّذي يطول ويمـتّد وإجمالا بما يرضي العذول ويبدّد وساوس الرّقيب فتتراءى المقارنة خفيّة بين الشّاعر وسـائر العاشـقين بـين حـبّه العفـيف وحبّ الآخرين. والحجّة ذاتها يعتمدها عبد يغوث الحارثـي[1] في قـصيدته المـشهورة الّـتي نظمهـا بعـد أسره في يوم كلاب الثّاني يقول من الطّويل[2]:

أَلاَ لاَ تَلُومَانِـي كَفَـى اللَّـوْمَ مَابِيَـا وَمَالَكُمَـا فِـي اللَّـوْمِ خَيْـرٌ وَلاَ لِيَا
أَلَــمْ تَعْلَمَــا أَنَّ المَلاَمَــةَ نَفْعُهَــا قَلِـيلٌ وَمَـا لَوْمِـي أَخِي مِنْ شِمَالِيَا
فَـيَا رَاكِـباً إِمَّــا عَرَضْـتَ فَـبَلِّغَنْ نَـدَامَايَ مِـنْ نَجْـرَانَ أَلاَّ تَلاقِـيَا
جَـزَى اللهُ قَوْمِـي بِـالكُلاَبِ مَلاَمَةً صَــرِيحَهُمُ وَالآخِــرِينَ المَوَالِــيَا
وَلَـو شِـئْتُ نَجَّتْنِي مِنَ الخَيْلِ نَهْدَةٌ تَـرَى خَلْفَهَـا الحُـوَّ الجِـيَادَ تَوَالِـيَا
وَلَكِنَّنِــي أَحْمِــي ذِمَــارَ أَبِــيكُمُ[3] وَكَـانَ الـرِّمَاحُ يَخْـتَطِفْنَ المُحَامِـيَا

---

[1] عـبد يغـوث بن صلاءة بن ربيعة من بني الحارث بن كعب من قحطان شاعر جاهليّ يماني وفارس معدود كان سيّد قـومه مـن بـني الحارث وقائدهم وهو صاحب القصيدة الّتي مطلعها: ألا لا تلوماني كفى اللّوم مابيا وأسر في بعض الوقائـع فخيّـر كـيف يـرغب أن يمـوت فاخـتار أن يـشرب الخمـر صرفا ويقطع عرقه الأكحل فمات نزفا (نحو 40 ق هـ).

الزّركلي، الإعلام، ج4، ص337.

[2] الضّبي، المفضّليّات، ص155-157.

[3] ذمار: كلّ ما يلزمك حمايته وحفظه والدّفاع عنه قيل سمّي ذمارا لأنّه يجب على أهله التّذمّر له.

فالخطاب موجّه إلى صاحبين لاماه فأكثرا من لومه والحال أنّ اللّوم ينبغي أن يوجّه إلى قومه لجبنهم وتخاذلهم في ظرف يقتضي الشّجاعة والثّبات. على هذا النّحو تبدو المقارنة جليّة بين الشّاعر وأهله والمفارقة بيّنة بين تضحياته الجسام حين حارب وحيدا فأسر وتخاذلهم حين خيّروا النّجاة بأنفسهم وآثروا ذلّ الفرار وعار الإدبار.

2- الاستدلال بواسطة التّمثيل: (L'analogie)

يعدّ هذا الاستدلال أقرب الأنواع المدروسة إلى حدّ الآن إلى الشّعر وألصقها بجوهره باعتباره قائما على "التّخييل" إذ "الاستدلال بواسطة التّمثيل يعني تشكيل بنية واقعيّة تسمح بإيجاد أو إثبات حقيقة عن طريق تشابه في العلاقات"[1] فهو احتجاج لأمر معيّن عن طريق علاقة الشّبه الّتي تربطه بأمر آخر فندخل بذلك مجال "التّشبيه" و"الاستعارة" أو ما عالجه الفلاسفة تحت عنوان "القياس الشّعريّ" إذ يقول "الجرجاني" "والتّشبيه قياس والقياس فيما تعيه القلوب وتدركه العقول وتستفتي فيه الأفهام والأذهان لا الأسماع والآذان"[2] هذا القياس الّذي يحتلّ مكانة مركزيّة في فنّ الشّعر العربيّ وكان تأثّر العرب فيه واضحا بأرسطو إذ تعرّض ابن سينا (ت 1037م) إلى القياس الشّعري ولكنّه لم يذكره في مكان يتوقّعه المرء أي في شرحه لنظريّة الشّعر الّذي يكوّن القسم التّاسع من جزء المنطق لموسوعته الفلسفيّة الكبيرة "الشّفاء" أو في مختصراته المختلفة لنظريّة الشّعر وإنّما في كتابه القياس (القسم الرّابع من المنطق) حيث عالج مادة القسم الأولّ من منطق أرسطو فيؤكّد أنّ قولنا "فلان قمر" يرجع في الواقع إلى قاعدة قياسيّة إذ حين نطلق ذاك القول فإنّنا نقيم البناء التّالي:

جملة ثانويّة	فلان جميل الوجه
جملة أساسيّة	كلّ جميل الوجه قمر
استنتاج	فلان قمر

---

(1) أوليفيي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص189.

(2) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، ص15.

ولّما كانت الاستعارة تشبيها حذفت بعض أركانه فإنّنا يمكن أن نصوغ القياس السّابق علٰى النّحو التّالي:

جملة ثانويّة	فلان جميل الوجه
جملة أساسيّة	كلّ جميل الوجه كالقمر
استنتاج	فلان كالقمر

فالقياس ينبنى إذن على مقدّمتين صغرى وكبرى يقودان إلى استنتاج وهو بشكله هذا يعدّ قياسا صريحا ولكنّ ما يظهر في الشّعر عادة هو الشّكل الضّمني من القياس أي يكتفي الشّاعر عادة بالاستنتاج الّذي يخفي مقدّمتين وذاك طبيعيّ لأنّ الشّكل الصّريح يهدم طاقة الاستعارة أو التّشبيه الإيحائيّة ويهدّد بشكل قاطع قدرة الصّورة على الفعل والتّأثير والمهمّ أنّ الفلاسفة العرب قد أكّدوا أنّ القياس الشّعري وإن كان يستعمل في الشّعر غالبا فإنّه قد يأتي في النّثر أيضا فللخطيب أن يعتمد الأقوال الشّعريّة كما للشّاعر أن يستعمل الأقوال الخطابيّة كما بيّنا ذلك في الباب الثّاني غير أنّ أهمّ الأقوال الخطابيّة المعتمدة في الشّعر ما يعرف بالتّشبيه الضّمني كما سنرى لاحقا. وبديهيّ أنّنا لا نهتمّ في هذا القسم بالتّشبيه والاستعارة من الجانب البلاغي وإنّما من جانب حجاجيّ خالص فيكون مشغلنا منحصرا في الإجابة عن السّؤال التّالي: كيف يمكن للتّشبيه والاستعارة أن يكونا حجاجيّين؟ أي ما الّذي يجعلهما يضطلعان بوظيفة استدلاليّة إقناعيّة؟ في الحقيقة إنّ التّشبيه والاستعارة حجاجيّان من جهة أنّهما يمثّلان ضربا من القياس فالتّسليم بالمقدّمتين الصّغرى والكبرى يقودان المتلقّي إلى التّسليم بالاستنتاج بل إنّ قوّة التّشبيه أو الاستعارة تتأتّى من قدرتهما على التّقريب بين عنصرين من نظامين مختلفين مع محاولة جاهدة لطمس ما بينهما من فروق خلافا للمقارنة كطريقة في الاستدلال إذ هي كما رأينا تجري عادة بين عنصرين من نظام واحد فتقام تراتبيّة معيّنة منها نستنتج حكما ما بل يذهب

أوليفيي روبول إلى اعتبار "الاستعارة أكثر إقناعا من القياس وذلك تحديدا بفضل المزج الّذي تحدثه بين المستعار والمستعار له جاعلة بذلك توحّد العناصر المنتمية إلى أنظمة مختلفة أمرا مدركا"[1] على هذا النّحو نفهم أنّ الاستعارة الحجاجيّة ليست مجرّد زخرف في القول وتنميق له بل هي "أداة أساسيّة في الحجاج"[2].

على أنّ ما ينبغي تأكيده فعلا أنّ القول الاستعاريّ أكثر حجاجيّة من القول العاديّ يقول في ذلك ميشال لوقرن (Michel Le Guern) "وأودّ أن أنطلق هنا من ملاحظة واضحة كلّ الوضوح وهي أنّ كلمة "الحمار" عندما تطلق على الحيوان طويل الأذنين أقلّ دلالة على القدح ممّا إذا استخدمناها في حقّ شخص ما. كما أنّ كلمة "نسر" عندما تدلّ على طائر هي أقلّ مدحا ممّا إذا وصفنا بها شخصا ما وبعبارة أخرى إنّ قوّة الحجاج في المفردات –وهنا أسير على نهج ديكرو أكثر ممّا أخطو على سبيل برلمان- تبدو في الاستعمالات الاستعاريّة أقوى ممّا نحسّه عند استخدامنا لنفس المفردة بالمعنى الحقيقي"[3] والواقع أنّ القدامى قد تفطّنوا إلى هذه الحقيقة وأكّدوا في مناسبات عديدة أنّ القول المجازي أكثر إقناعا وأبلغ تأثيرا من القول العادي إذ يتحدّث الجرجاني عن مواقع التّمثيل وتأثيره فيقول "واعلم أنّ ممّا اتّفق العقلاء عليه أنّ التّمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه ونقلت عن صورها الأصليّة إلى صورتها كساها أبهة وكسبها منقبة ورفع من أقدارها وشبّ من نارها وضاعف قواها في تحريك النّفوس لها ودعا القلوب إليها واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابة وكلفا وقسر الطّباع على أن تعطيها محبّة وشغفا، فإذا كان مدحا كان أبهى وأفخم... وإن كان ذمّا كان مسّه وميسمه ألذع... وإذا كان حجاجا كان برهانه أنور وسلطانه أقهر وبيانه أبهر..."[4] والواقع أنّنا

---

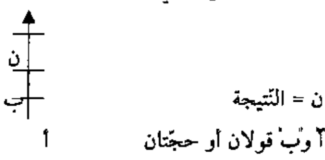
(1) أوليفي روبول، مدخل إلى الخطابة، ص191.

(2) الان بواسّنو (Alain Boissinot)، النّصوص الحجاجيّة (Les texts argumentatifs)، مجموعة تعليميّات (Collection Didactiques)، تولوز (Toulouse)، 1992، ص90.

(3) مقال "الاستعارة والحجاج" لميشال لوقرن، ترجمة د. طاهر عزيز، مجلّة المناظرة، ص87.

(4) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، ص92.

لنفهم هذا الأمر لابدّ من الرّجوع كما بيّن لوقرن إلى أعمال ديكرو وتحديدا إلى مفهوم ارتبطت به القوّة الحجاجيّة للاستعارة أشدّ الارتباط وهو مفهوم السّلم الحجاجيّ ويعدّ هذا المفهوم الأخير من المفاهيم الأساسيّة في النّظريّة الحجاجيّة الّتي ساهمت إلى حدّ كبير في وصف الميكانزمات الّتي تحكم الاشتغال الحجاجيّ للّغة[1] والواقع أنّ ما اقترحه ديكرو من تحليل للسّليمات الحجاجيّة إنّما يهدف إلى وصف الأقوال وتحديد مراتبها باعتبار وجهتها وقوّتها الحجاجيّتين فالسّلم الحجاجيّ بهذا المعنى هو علاقة ترتيبيّة للحجج يمكن أن نرمز لها على الشّكل التّالي:



وفق هذا الرسم نتبيّن قانونين يحكمان السّلّم الحجاجيّ: أحدهما أنّ كلّ قول يرد في درجة ما من درجات السّلّم يكون القول الّذي يعلوه دليلا أقوى منه فـ"ب" أقوى حجاجيًا من "أ" وثانيهما: أنّه إذا كان القول "أ" يؤدّي إلى نتيجة "ن" فإنّ ذلك يعني بالضّرورة أنّ "ب" الّذي يعلوه في السّلّم الحجاجيّ يؤدّي إليها ولكنّ العكس غير صحيح فإذا أخذنا قول المجنون من الطّويل[2]:

أَقُولُ لِأَصْحَابِي وَقَدْ طَلَبُوا الصِّلاَ ... تَعَالَوا اصْطَلُوا إِنْ خِفْتُمُ القَرَّ مِنْ صَدْرِي
فَإِنَّ لَهِيبَ النَّارِ بَيْنَ جَوَانِحِي ... إذا ذُكِرَتْ لَيْلَى أَحَرُّ مِنَ الجَمْرِ
فَقَالُوا نُرِيدُ المَاءَ نَسْقِي وَنَسْتَقِي ... فَقُلْتُ تَعَالَوا فَاسْتَقُوا المَاءَ مِنْ نَهْرِي
فَقَالُوا وَأَيْنَ النَّهْرُ قُلْتُ مَدَامِعِي ... سَيُغْنِيكُمْ دَمْعُ الجُفُونِ عَنِ الحَفْرِ

---

(1) أبو بكر العزاوي، نحو مقاربة حجاجيّة للاستعارة، ص79.

(2) الدّيوان، ص61.

وقارنّا القول المجازي فيه بالقول الحقيقيّ حصلنا على الآتي:

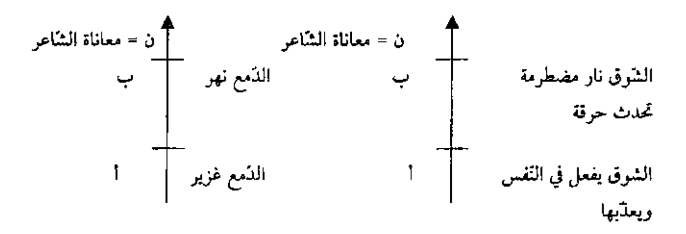
أ- الشّوق يفعل في النّفوس ويعذّبها.

ب- الشّوق نار مضطرمة تحدث حرقة.

ثمّ: جـ- الدّمع غزير.

د- الدّمع نهر.

فالملاحظة البسيطة كافية لأن تبيّن لنا أنّ القولين "الشّوق نار" و"الدّمع نهر" يردان في أعلى السّلّم الحجاجيّ مقارنة بالقولين "ب" و"د" ذلك أنّ القول الاستعاري له قوّة حجاجيّة عالية رفدها حسن الصّياغة في الأبيات المذكورة بحيث يكون السّلّم الحجاجيّ على النّحو التّالي:



فالعلاقة وثيقة إذن بين مفهوم السّلّم الحجاجيّ ومفهوم القوّة الحجاجيّة فالقول الّذي يقع في أعلى درجات السّلّم هو الدّليل الأقوى ويمكن للشّاعر كما رأينا تجنيد أكثر من قول استعاري للبرهنة على أمر واحد أي لوصول إلى ذات النّتيجة، فإذا نظرنا في قول النّابغة من البسيط[1]:

---

[1] الدّيوان، ص55.

لَقَدْ نَهَيْتُ بَنِي ذُبْيَانَ عَنْ أُقُرٍ وَعَنْ تَرَبُّعِهِمْ فِي كُلِّ أَصْفَارِ
فَقُلْتُ: يَا قَوْمِ إِنَّ اللَّيْثَ مُنْقَبِضٌ عَلَى بَرَاثِنِهِ لِوَثْبَةِ الضَّارِي

توصّلنا بيسر إلى أنّ البيت الأوّل يقدّم غاية الخطاب الحجاجيّ أي ما يريد الشّاعر البرهنة عليه. إنّه ينهى قومه من بني ذبيان عن الإقامة في وادي أقر فيأتي النّهي مرتبطا بالتّحذير: تحذير قومه غارة الملك النّعمان وللنّهي والتّحذير احتاج الشّاعر إلى حجج تدعم ما يذهب إليه فاعتمد في البيت الثاني حجّة تمثيليّة تمثّلت في الاستعارة الّتي إن قارنّاها بالقول الحقيقي انتهينا إلى التّالي:

- النّعمان شجاع ذو قوّة وبأس.
- النّعمان ليث متيقّظ شديد الضّراوة والافتراس.

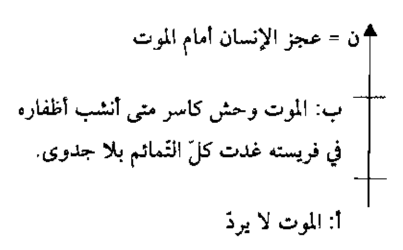
بدا لنا بوضوح أنّ القول الاستعاري أعلى حجاجيّا من القول العاديّ ولا يفترض ذلك أن تكون الاستعارة بلاغيّا تصريحيّة بل قد تكون مكنيّة وتحافظ مع ذلك على طاقتها الحجاجيّة العالية كقول أبي ذؤيب الهذلي من الكامل[1]:

وَإِذَا المَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لاَ تَنْفَعُ

فهو يحتجّ لضعف الإنسان بل لعجزه في مواجهة الموت، فهو خصم غاشم جبّار لا يدفعه دافع ولا يردّه رادّ فليس يغني عنه شيء أيّ شيء من مال أو شجاعة أو مجد أو حصون أو أولاد وأتباع أو سوى ذلك ولا تجزي عينه ولا تؤثّر فيه التّمائم. إنّ له منطقة الخاصّ المفارق لمنطق البشر وهو منطق غامض مجهول لا يكترث بمنطق الحياة وأبنائها.

فإذا أرجعنا ما ورد في البيت إلى معناه الحقيقيّ وقارنّاه بالقول الاستعاري كان لنا السّلّم الحجاجيّ التّالي:

[1] ديوان الهذليّين: القسم الأوّل، ص3.



واضح إذن أنّ القول الاستعاريّ أعلى حجاجيّة من القول العاديّ وهو أمر يظهر بوضوح في التّشبيه أيضا من قبيل قول امرئ القيس من الوافر[1]:

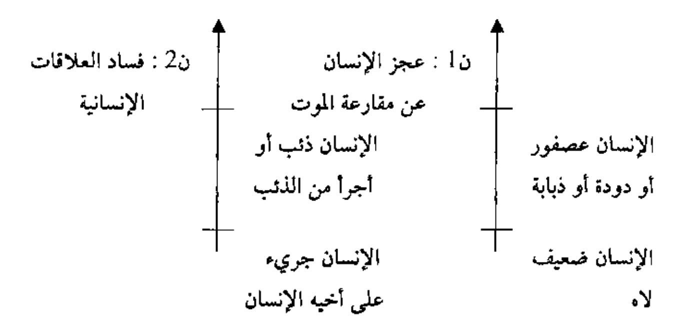
أَرَانَـــا مُوضِـــعِينَ لِأَمْـــرِ غَـــيْبٍ وَنُـــسْحَرُ بِالطَّعَـــامِ وَبِالـــشَّرَابِ
عَـــــصَافِيرٌ وَذِبّـــــانٌ وَدُودٌ وَأَجْـــرَأُ مِـــنْ مُجَلِّحَـــةِ الـــذِّئَابِ

فالبيتان يكشفان إحساسا مؤلما بضعف الإنسان وعجزه أمام أقدار غريبة لا حيلة له أمامها ولا قدرة له على فهمها لينتهي كلّ سعي بقدر مخيف هو المنيّة التي لا تدفع ممّا يجعل كلّ عمل إنساني عبثا لا طائل من ورائه.

هذه هي رؤية الشّاعر لذاته وللآخرين عبّر عنها تعبيرا صريحا لا غموض فيه ولا التباس: الإنسان في ضعفه وحقارة شأنه عصفور أو ذبابة أو دودة ولكنّه أجرأ من الذّئب على أخيه الإنسان وحياته تلهية وخداع وتعلّل والحال أنّ الجميع صائرون إلى الموت والفناء، فإذا حلّلنا الحجاج في البيتين ألفينا أنفسنا أمام الرّسمين التّاليين:

---

[1] الدّيوان، ص97.



فإذا جمعت النّتيجتان ن1 و ن2 حصلنا على نتيجة نهائيّة جامعة:

ن = حياة الإنسان عبث ولا حقيقة غير حقيقة الموت.

فهي نتيجة تتأسس على التّناقض وتشي بالمفارقة الصّارخة إذ الإنسان غرور يخفي عجزا وحياته لهو يخفي قتامة المصير، فإذا كان التّشبيه مقلوبا ازدادت الطّاقة الحجاجيّة وتأكّدت قدرة الصّورة على الاستدلال والإقناع على نحو ما جاء في قول قيس بن الملوّح من الطّويل[1]:

أَقُولُ وَقَدْ أَطْلَقْتُهَا مِنْ وِثَاقِهَا ... فَأَنْتِ لِلَيْلَى إِنْ شَكَرْتِ عَتِيقُ
فَعَيْنَاكِ عَيْنَاهَا وَجِيدُكِ جِيدُهَا ... سِوَى أَنَّ عَظْمَ السَّاقِ مِنْكِ دَقِيقُ
وَكَادَ بِلاَدُ اللهِ يَا أُمَّ مَالِكٍ ... بِمَا رَحَبَتْ مِنْكُمْ عَلَيَّ تَضِيقُ

فالأبيات حجاج عميق مكثّف يتشكّل وفق مستويين فالشّاعر يحتجّ لحبّه ويبرّر تعلّقه ليلى دون غيرها من النّساء بجمالها الباهر وحسنها الفاتن ويحتجّ في مستوى ثان لهذا الجمال بتشبيه مقلوب يجعل الظّبية الّتي اقتنصها شبيهة بليلى في حسن العين وجمال الجيد

---

(1) الدّيوان، ص45.

ولـذلك لم يلبث أن أطلقها، على هذا النّحو نرى أنّ قيس بن الملوّح يدّعي بلغة البلاغيّين أنّ وجه الشّبه أظهر في المشبّه به ولكنّه بلغة الحجاج يبني قياسا طريفا هذا شكله:

جملة ثانويّة	الظّبية جميلة العين حسنة الجيد
جملة أساسيّة	كلّ جميل العين والجيد يشبه ليلى
استنتاج	الظّبية تشبه ليلى

والقلـب واضـح باعتـبار أنّ الجملـة الـثّانوية هـي في العادة (أي في حال التّشبيه العـاديّ) الجملـة الأساسيّة أو لـنقل إنّ الظّبية في مألوف الأحيان تعوّض ليلى في الجملة الأساسيّة وهو بهذا القلب إنّما يضخّم الطّاقة الحجاجيّة في القياس إذا اعتبرنا قوّة الدّليل المقدّم لفائدة النّتيجة الّتي يتوق إليها الخطاب وذلك وفق الرّسم التّالي:

ن = حبّه لليلى من بين كلّ النّساء
ج : الظّبية تشبه ليلى في الحسن
ب : ليلى كالظّبية في الحسن
أ ليلى ذات جمال وحسن

فالتّشبيه المقلوب إذن هو أقوى الأدلّة الّتي يقدّمها قيس في احتجاجه لحبّه وعجزه عن السّلوّ ومعاناته حتّى ضاقت عليه بلاد الله برحبها كما يقول.

أمّا التّشبيه الضّمني فقد عدّه القدامى قياسا خطابيّا يجوز حضوره في الشّعر ليدعّم الفكـرة ويـبرّر الـرأي أو الموقـف يقـول حـازم القرطاجنّي في المنهاج "وأكثر ما يستدلّ في الـشّعر بالتّمثيل الخطابي وهو الحكم على جزء بحكم موجود في جزء آخر يماثله نحو قول حبيب [البسيط]:

أَخْـرَجْتُمُوهُ بِكُـرْهٍ مِـنْ سَـجِيَّتِهِ   وَالـنَّارُ قَـدْ تَنْتَضَى مِنْ نَاظِرِ السَّلَمِ

فالأقاويل الّتي بهذه الصّفة خطابيّة بما يكون فيها من إقناع شعريّة بكونها متلبّسة بالمحاكاة والخيالات[1].

فإذا نظرنا فيما كتبه الفلاسفة حول القياس الخطابي أمكننا أن نفهم لم عدّ التّشبيه الضّمنيّ خطابيًا فابن سينا في كتابه "النّجاة" يعتمد المثال التّالي لشرح هذا النّوع من الأقيسة:

العالم: جسم مؤلّف

الأبنية: أجسام مؤلّفة

الأبنية: محدثة

العالم محدث

فمأتى الحجاج في التّشبيه الضّمنيّ أنّه قياس خطابيّ على مقدّمات ويفضي إلى نتيجة فإذا ما نظرنا في بيتين لعنترة بن شدّاد احتجّ فيهما لمكانته بين قومه مؤكّدا أنّ السّواد لا يضيره ولا ينقص شيئا من مكانته وقفنا على الطّاقة الحجاجيّة الكامنة في التّشبيه الضّمنيّ. يقول من الطّويل[2]:

يَعِيبُونَ لَوْنِي بِالسَّوَادِ جَهَالَةً وَلَوْلاَ سَوَادُ اللَّيْلِ مَا طَلَعَ الفَجْرُ

ويقول من البسيط[3]:

وَإِنْ يَعِيبُوا سَوَاداً قَدْ كُسِيتُ بِهِ فَالدُّرُّ يَسْتُرُهُ ثَوْبٌ مِنَ الصَّدَفِ

---

(1) أبو الحسن حازم القرطاجنّي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص67.

(2) الدّيوان، ص155.

(3) م.ن، ص172.

وهمـا بيـتان إن رددنـا كـلّ مـنهما إلى بنيـته القياسيّة العميقة انتهينا إلى الرّسمين التّاليين:

لون عنترة أسود
اللّيل أسود
سواد اللّيل ليس سوءا لأنّه يبشّر ببياض الفجر بل منه يتولّد البياض

النّتيجة: سواد عنترة ليس عيبا لأنّه يبشّر ببياض الأفعال ويحيل على نقاء السّريرة

عنترة تكسوه بشرة سوداء
الدّر يستره الصّدف

الدّر جميل ثمين

النّتيجة: عنترة جميل النّفس رفيع المكانة والسّواد ليس إلاّ عرضا يخفي جوهرا نفيسا.

علـى هذا النّحو نلاحظ بيسر أهمّيّة التّشبيه الضّمنيّ في الحجاج إذ يكفي أن يسلّم المتلقّي بالمقدّمات ليقبل النّتيجة وهو ما يجعل هذا النّوع من التشبيه يحتل منزلة تعلو منزلة الكـلام العـاديّ في السـّلم الحجاجـي تمامـا كما رأينا بالنّسبة إلى الاستعارة إذ لو نظرنا في قول عبد الله بن أبيّ بن سلول المنافق[1] من الطّويل[2]:

(1) عـبد الله بـن أبـيّ بـن مالك بن الحارث بن عبيد الخزرجي أبو الحباب المشهور بابن سلول. وسلول جدّته لأبيه من خزاعة. رأس المنافقين في الإسلام من أهل المدينة. كان سيّد الخزرج في آخر جاهليّتهم وأظهر الإسلام بعد وقعة بدر تقيّة. ولّما مـات (سـنة 9هـ) تقـدّم النّبيّ فصلّى عليه ولم يكن ذلك من راي عمر فنزلت الآية ولا تصلّ على احد منهم...

الزّركلي، الأعلام، الجزء4، ص188.

(2) ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص23.

مَتَى مَا يَكُنْ مَوْلاَكَ خَصْمَكَ لاَ تَزَلْ   تَـذِلُّ وَيَعْلُـوكَ الَّـذِينَ تُـصَارِعُ
وَهَـلْ يَـنْهَضُ الـبَازِي بِغَيْـرِ جَـنَاحِهِ   وَإِنْ قُـصَّ يَـوْمًا رِيـشُهُ فَهْـوَ وَاقِـعُ

ورددنـاه إلى بنيته القياسيّة الخفيّة أدركنا أنّ الشّاعر يحتجّ لرأي مفاده أنّ من صارع النّاس دون عـون سيّده هـزم لا محالة وإن كان قويّا وحجّته في ذلك تمثيليّة إذ البازي لا يـستطيع الـنّهوض دون جـناحه وإن كـان قـويّا كاسـرا فإذا رسمنا السّلّم الحجاجيّ كان كالتّالي:

ن : عزّة العبد يستمدّها من سيّده
ب : البازي إن قصّ جناحه عجز عن النّهوض
أ من صارع النّاس دون عون سيّده هزم لا محالة

فكـان القول المجازي هو الدّليل الأقوى لأنّه على حدّ عبارة الجرجاني قد فتح إلى مكـان المعقـول مـن قلـبك بابا من العين[1] إذ أنّ فائدة التّمثيل وسبب الأنس في الضّرب الأوّل بـيّن لائـح لأنـه يفيد فيه الصّحة وينفي الرّيب والشكّ ويؤمّن صاحبه من تكذيب المخالـف وتهجّـم المنكـر وتهكّـم المعـترض وموازنته بحالة كشف الحجاب عن الموصوف المخبر عنه حتى يرى ويبصر ويعلم كونه على ما أثبته عليه موازنة ظاهرة صحيحة[2] وهو ما يؤكّده قول الفرزدق من الطّويل[3]:

تَـصَرَّمَ مِنِّـي وُدُّ بَكْـرِ بـنِ وَائِـلٍ   وَمَـا كَـادَ عَـنِّ وُدُّهُـمْ يَتَـصَرَّمُ
قَـوَارِصُ تَأْتِينِـي فَيَحْتَقِـرُونَهَا   وَقَـدْ يَمْـلأُ القَطْـرُ الأَتِـيَّ فَـيَفْعَمُ

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص108.
(2) م.ن ص105.
(3) ديوان الفرزدق، ص496.

فالسّياق لوم وعتاب وتبرير لموقف إذ يلوم الشّاعر بكر بن وائل لظلمهم ويعاتبهم علـى قطـع حـبل الـودّ مبرّرا قرار مقاطعتهم. قرارا قد يجدونه غريبا لأنّ ما أتوه من ظلم يعتـبرونه صـغائر لا قـيمة لهـا لـذا يعتمد الشّاعر التّشبيه الضّمنيّ فيحوّل المعقول محسوسا ويـصيّر الغـامض واضـحا إذ قـد يملأ الأتيّ من قطرات صغيرة لها فيفيض وبذلك يكون الفرزدق قد أقام القياس الخطابيّ التّالي:

بكر بن وائل ارتكبوا في حقّ الشّاعر مظالم كثيرة.
مظالم بكر بن وائل صغائر يحتقرونها.
قطرات الماء الصغيرة تملأ الأتيّ وتجعله يفيض.

النّتيجة: مظـالم بكـر بـن وائـل وإن كانت صغائر أتت على صبر الشّاعر فقرّر قطع حبل الودّ.

رأينا فـيما تقدّم أنّ التّمثيل أسلوب يتوخّاه المتكلّم في الاحتجاج فيقدّمه على أنّه دلـيل أقـوى لصالح النّتيجة المتوخّاة وهذه الخاصيّة المميّزة للقول التّشبيهي أو الاستعاريّ هـي الّـتي تجعله فوق الإبطال ولذلك أكّد الدّارسون أنّه يعسر على المرء أن يتصوّر إمكان ورود دلـيل مضادّ بعد تشبيه أو استعارة يخدم النّتيجة المعاكسة أمّا الأقوال العاديّة فيمكن بيـسر إحلالهـا في سـياقات الإبطـال أو الـتّعارض الحجاجي إذ لو أخذنا قول الرّاعي من البسيط[1]:

إِنِّي وَإِيَّاكِ وَالشَّكْوَى الَّتِي قَصَرَتْ ... خَطْوِي وَنَأْيُكِ وَالوَجْدُ الَّذِي أَجِدُ
كَالْمَاءِ وَالظَّالِعُ الصَّدْيَانُ يَطْلُبُهُ ... هُوَ الشِّفَاءُ لَهُ وَالرِّيُّ لَوْ يَرِدُ

وقول الأحوص من الطّويل[2]:

[1] ديوان الرّاعي النّميري، ص63.
[2] الدّيوان، ص59-60.

وَإِنِّـي لأَهْـوَاهَا وَأَهْـوَى لِقَاءَهَـا كَمَـا يَشْتَهِي الصَّادِي الشَّرَابَ المُبَرَّدَا
عَلاَقَـةَ حُـبٍ كَـانَ فِـي زَمَـنِ الصِّبَا فَأَبْلَـى وَمَـا يَـزْدَادُ إِلاَّ تَجَـدُّدَا

أدركنا أنّ الشّاعرين يقدّمان التّشبيه على أنّه الحجّة الأقوى لصالح ما يذهبان إليه فالرّاعي يعتذر من ترك الزّيارة رغم ما به من وجد محتجّا بأنّ حاله تماثل حال العاجز شديد العطش الّذي يرقب الماء ويعلم أنّه شفاء له لكنّ عجزه يقعده عن بلوغه. في حين يعلّل الأحوص عجزه عن منع نفسه من لقاء الحبيبة بتشبيه حاله في هواها بحال شديد العطش الّذي يحتاج إلى الشّراب البارد فلا يستطيع منع نفسه من طلبه أو كفّها عن شربه متى وجده. وقد اخترنا هذين الشّاهدين عن قصد لنبيّن أنّ الحجّة نفسها قد تقدّم لأمرين متناقضين مع تحويرها بشكل يلائم المقصد فهما يوظّفان الحاجة الطّبيعيّة والأكيدة للماء بطريقتين مختلفتين وذلك حسب النّتيجة المنشودة. وما يهمّنا تأكيده أيضا أنّنا لو جرّدنا كلام الشّاعرين ممّا قام عليه من تمثيل ورددناه إلى النّحو المألوف المعتاد تبيّنا بيسر ما قصد إليه الدّارسون حين تحدّثوا عن صعوبة الإتيان بدليل مضادّ بعد التّشبيه أو الاستعارة وسهولة ذلك متى كان الكلام عاديّا خاليا من التّمثيل:

هب أنّ الرّاعي قال: 'لا آتي لزيارتك لأنّي لا أستطيع ذلك'. كان بالإمكان قيام حجاج مضاد باعتماد رابط حجاجيّ هامّ سنتعرّض إليه بتدقيق وتفصيل في الباب القادم من البحث هو 'لكن' هذا الرّابط الّذي إن حضر في كلام ما نفى ما سبقه وأكّد ما لحقه بحيث يوجّه الخطاب برمّته إلى النّتيجة الواقعة بعده فنعارض كلام الرّاعي عندها بقولنا:

- لكن حين تحضر الإرادة تكون الوسيلة.
- أو لكنّ الحب لا يعرف المستحيل.
- أو ببساطة شديدة: لكنّنا نراك تستطيع.

فإذا بيّن الرّاعي أنّ سبب القعود عن الزّيارة لا إراديّ بل هو عجز يتجاوز طاقته ولا ينفي ما به من وجد -وذلك عن طريق التّمثيل- بطل كلّ اعتراض.

وهب أنّ الأحوص قال: أحبّها ولا أستطيع منع نفسي عن زيارتها تسنّى لنا الإتيان بقول يبطل ما ذهب إليه معتمدين الرّابط الحجاجي ذاته فنقول: -لكنّك تعرّض نفسك للمخاطر حين تأتيها زائرا.

- أو لكنّك قد تسيء إليها حين تزورها.
- أو ببساطة شديدة: لكنّها لا تريد لقاءك ولا تحبّ زيارتك.

فإذا جعل رؤيتها ماء لا غنى له عنه بطلت كلّ الأقوال وعسر فعلا تقديم الاعتراض.

فما يميّز القول التمثيلي أنّه يأبى أن يجيء بعده رابط من روابط التّعارض الحجاجي مثل "لكنّ" و"بل" أي أنّه لا يقبل أن يرد في سياق الإبطال أو التّناقض الحجاجي وهذا ما يؤكّده لوقرن مبيّنا السّبب الحقيقي لذلك حين يقول "إنّ للاستعارة الّتي تتضمّن حكم قيمة وطأ على من يوجّه إليه الخطاب هو أقوى ممّا لو كان هذا الحكم بالقيمة مصاغا في ألفاظ غير مجازيّة فمن السّهل عليك أن تدحض قولا بأنّ زيدا بليد وعنيد من أن تدحض أنّ زيدا حمار" ذلك أنّ الحكم في الحالة الأولى صريح على لسان المتكلّم بينما هو في الحالة الثّانية من استنتاج المخاطب إنّه نتيجة تأويله ومن السّهل دائما أن ننفي ما يقوله من يتحدّث إلينا أكثر ممّا يسهل أن ننفي ما نستنتجه نحن عن طريق عمليّة تأويليّة... إنّ أحكام القيمة الّتي تتضمّنها الاستعارة أقلّ التباسا من غيرها إنّها أقرب إلى الفهم ولو كانت أصعب كثيرا في التحليل ولهذه الصّعوبة كان الدّحض أشدّ عسرا ولكنّها تزيد الاستعارة الحجاجيّة قوّة"[1] فصعوبة دحض القول القائم على تشبيه أو استعارة أنّ القائل يورّطنا حين يجبرنا على تأويل الصّورة ويقودنا دون أن نعي إلى نتيجة في الخطاب واحدة لا بديل عنها فإذا وصلنا إليها صعب دحضها والحال أنّنا من أظهرها وقرّرها عن طريق عمليّة تفكيك الصّورة وتأويل البيت فقول الرّاعي "إنّه يحبّها أو يشتهيها اشتهاء الصّادي عذب الماء" أوّلناه على أن حبّها متمكّن منه لا غنى له عنه فما عاد لنا ممكنا أن نردّ ما وصلنا إليه بأنفسنا أو ما أوصلنا إليه الخطاب "وهذا ما يفسّر لحن الجمل الآتية:

---

[1] مقال "الاستعارة والحجاج" لميشال لوقرن، ترجمة د. طاهر عزيز، ص87.

1- زيد أسد ولكنّه متهوّر.

2- خالد بحر ولكنّه مسرف.

وإذا استبدلنا الأقوال الاستعاريّة الواردة في المثالين 1 و 2 بأقوال عاديّة فإنّنا سنحصل إذّاك على جمل سليمة:

3- زيد شجاع ولكنّه متهوّر.

4- خالد كريم ولكنّه مسرف[1].

ولا نستطيع بأيّ حال من الأحوال ختم هذا العنصر من البحث دون الخوض في مسألة هامّة تتعلّق بقضيّة الاستعارة 'الحجاجيّة' والاستعارة 'الجماليّة' ونحن نستعمل لفظ الاستعارة على سبيل التّبسيط والاختزال إذ نعني بها كلّ أنواع التّشبيه وكلّ أنواع الاستعارة. والواقع أنّ الحديث عن الجميل والمفيد أمر قديم إذ قسّم عبد القاهر الجرجاني على سبيل المثال لا الحصر الاستعارة إلى مفيدة وغير مفيدة فالاستعارة المفيدة تضطلع بدور أساسيّ في البناء الشّعري وبدونها لا يحصل للشّاعر ما أراد تصويره. ولا ينتهي إلى ما يروم بلوغه في حين لا تعدو الاستعارة غير المفيدة أن تكون تلاعبا بالألفاظ[2] وقسّمها أغلب المحدثين إلى استعارة 'لغويّة' واستعارة 'جماليّة'[3].

والواقع أنّنا حين نتحدّث عن استعارة حجاجيّة فلأنّها تدخل ضمن الوسائل اللغويّة الّتي يستغلّها المتكلّم بقصد توجيه المتلقّي إلى وجهة للخطاب محدّدة ومن ثمّة تحقيق أهدافه الحجاجيّة والاستعارة الحجاجيّة هي أكثر الاستعارات انتشارا لارتباطها

---

[1] أبو بكر العزاوي، نحو مقاربة حجاجيّة للاستعارة، ص82.

[2] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، ص22-25 إذ يقول 'ثمّ إنّها تنقسم أوّل قسمين أحدهما: أن لا يكون لنقله فائدة والثّاني يكون له فائدة. وأنا أبدأ بذكر غير المفيد الّذي هو المقصود. وموضع هذا الّذي لا يفيد نقله حيث يكون إختصاص الاسم بما وضع له من طريق أريد به التوسّع في أوضاع اللّغة والتّنوّق (التّأنّق)... وأمّا المفيد فقد بان لك باستعارته فائدة ومعنى من المعاني وغرض من الأغراض لولا مكان تلك الاستعارة لم يحصل لك'.

[3] انظر مثلا كتاب: المجاز في الحياة اليوميّة (Les métaphores dans la vie quotidienne)، مينوي(Minuit)، 1985، لصاحبيه: جورج لاكوف ومارك جونس (George Lakoff et Mark Jhonson).

بمقاصد المتكلّمين وبسياقاتهم التّخاطبيّة والتّواصليّة وهو أمر تفطّن إليه القدامى إذ يقول الجرجاني متحدّثا عن الاستعارة المفيدة "وهي أمدّ ميدانا وأشدّ إفتنانا وأكثر جريانا وأعجب حسنا وإحسانا وأوسع سعة وأبعد غورا وأذهب نجدا في الصّناعة وغورا من أن تجمع شعبها وشعوبها وتحصر فنونها وضروبها"[1] فنحن نجدها في لغتنا اليوميّة وفي الكتابات الأدبيّة والسّياسيّة والصّحفيّة والعلميّة. أمّا الاستعارة غير الحجاجيّة أو الجماليّة فتقصد في ذاتها دون تقيّد بأوضاع المتكلّمين وبمقاصدهم وأهدافهم الحجاجيّة ولذلك عادة ما يرتبط هذا النّوع من الاستعارات بسياقات أدبيّة مخصوصة هي سياقات التفنّن الأسلوبي والزّخرف اللّفظي بحيث يبدو جليّا أنّ مستعملها لا يهدف إلى التّأثير في المخاطب أو تحقيق غاية حجاجيّة بل يهدف أساسا إلى إظهار مقدرة أدبيّة وبراعة في تحسين القول ولإخراجه مخرجا بديعا. على أنّ ما تقدّم لا ينفي كلّ السّمات الجماليّة عن الاستعارة الحجاجيّة بل نذهب إلى أنّ الجمال متى رفد الحجاج أضحى الخطاب أكثر إقناعا وأقدر على اقتحام عالم المتلقّي وتغييره، هذا يعني أنّ "الجميل" لا يوفّر الحجاج بطريقة مباشرة ولكنّه يؤثّر فيه ويدعمه إنّه رافد مهمّ وأساسيّ ولعلّ ما إعتمدناه من شواهد شعريّة في هذا القسم من البحث قد قامت دليلا على ضرورة توفّر شرط الجمال أي حسن الصّياغة الفنيّة لتكون الحجج متعة للعقل وأنسا للنّفس. ولا نظنّنا في هذا نأتي بالمبتدع الجديد إذ ينتظر ذلك من الشّعر لأنّه لا سبيل إلى تحريك النّفوس إلاّ بإثارتها وأحسن طرق الإثارة وأوضح سبلها: "الجمال" لذا قال القاضي الجرجاني "والشّعر لا يحبّب إلى النّفوس بالنّظر والمحاجّة ولا يحلّى في الصّدر بالجدال والمقايسة وإنّما يعطفها عليه القبول والطّلاوة ويقرّبه منها الرّونق والحلاوة وقد يكون الشّيء متقنا محكما ولا يكون حلوا مقبولا ولا يكون جيّدا وثيقا وإن لم يكن لطيفا رشيقا"[2] ولكنّ الفرق يظلّ قائما بين الاستعارة الجماليّة والاستعارة الحجاجيّة وهو فرق دقيق وضّحه ألان بواسّنو بقوله "أقوى الاستعارات في الشّعر هي أكثرها إدهاشا وعلى عكس ذلك فإنّ الاستعارة في الحجاج

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، ص32.

(2) القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص100.

تزداد قدرة على التّأثير كلّما بدت أكثر عفويّة مثل الاستعارة القائمة على مبدأ أفضليّة الجوهر على العرض بحيث تكتسب قوّة البداهة[1] فالاستعارة الجماليّة تحتاج إلى الجهر بأنّها كذلك وإلى لفت إنتباه المتلقّي ونيل إعجابه ولا يتمّ لها ذلك إلاّ متى فاجأته وأدهشته بأصالتها أو بندرتها أو بحسن صياغتها أمّا الاستعارة الحجاجيّة فهي تحتاج فعلا إلى الظّهور بمظهر البداهة العقليّة فكأن الكلام يستدعيها ضرورة ويقتضيها اقتضاء بشكل عفويّ لا تصنّع فيه ولا تكلّف.

بقي أن نضيف ملاحظة تتعلّق بما أشرنا إليه سابقا من صعوبة إبطال الحجاج القائم على تشبيه أو استعارة. فقد بيّنا أنّ مأتى الصّعوبة يكمن في خاصيّة أساسيّة للحجاج بواسطة التّمثيل هي توريط المتلقّي وإجباره على تأويل البيت وتفكيك الصّورة وبذلك يقع إلزامه بالنّتيجة الّتي إنتهى إليها بعد تفكيك وتأويل لكن ينبغي أن نضيف هاهنا أنّ الإمكانيّة الوحيدة لردّ إستعارة أو تشبيه حجاجي وإبطال الحجاج القائم عليها أو عليه هي الإتيان باستعارة تناقض الأولى أو تشبيه يهدم الأوّل وينقضه. ويقدّم أوليفيي روبول مثالا على ذلك حين يقول إنّنا لو حاولنا التّخفيف عن شيخ أرعبته فكرة الموت وأرّقته نستطيع أن نعمد إلى أسلوب التّمثيل كأن نقول له إنّ الموت كالنّوم تماما وتزداد الطّاقة الحجاجيّة في الصّورة متى عمدنا إلى التّقريب بين طرفي التّشبيه بحذف الأداة فنقول إنّ الموت نوم فإذا كانت الإستعارة نمت الطّاقة الحجاجيّة بشكل جليّ لأنّ الإستعارة تنزع إلى مزيد التّقريب بين الطّرفين حتّى لتكاد تماهي بينهما فإستعارة لفظة نوم في الحديث عن الموت ذات طاقة حجاجيّة هامّة تهدف إلى إبطال الرّعب الكامن في قانون الموت والتّخفيف من وطأة التّفكير فيه ولا يمكن إبطال هذا القول وإحداث حجاج معارض أو مضادّ إلاّ اعتمادا على استعارة مناقضة كأن نقول "هذا النّوم يمكن أن يكون مليئا بالأحلام المزعجة بل بالكوابيس[3] وهذا المثال يحيلنا على ملاحظة أخيرة مدارها على أنّه كلّما خفيت علاقة الشّبه بين الطّرفين ونزع المتكلّم إلى التّقريب بينهما حدّ المماهاة

[1] الان براسّنو، النّصوص الحجاجيّة، ص92.

ازدادت الصّورة تأثيرا ونمت طاقتها الحجاجيّة فالتّشبيه البليغ أقوى حجاجيًا من العاديّ والتّشبيه المقلوب أقوى من الاثنين وأقدر على الفعل في المتلقّي والاستعارة تحتلّ حجاجيًا مرتبة أعلى من كلّ أصناف التّشبيه وهو أمر درسه القدامى ولكن من زاوية بلاغيّة جماليّة ففضّلوا التّشبيه البليغ على العاديّ ولكنّهم فضّلوا التّشبيه على الاستعارة لأنّه أوضح وأنفذ إلى الأفهام ولذا حرصوا على عدم التّعقيد في القول الاستعاري واشترطوا توفّر قرائن في الكلام تمكّن من تفكيك الصّورة وفهمها بحيث لا يسقط القول في الغموض والإبهام.

4 - الحجج الّتي تستدعي القيم: (arguments basés sur les valeurs):

يتّخذ الحجاج أحيانا كثيرة أشكالا أقلّ موضوعيّة يراها الكثيرون "ملزمة" إذ تهدف إلى فرض الرّأي وتسعى إلى إظهار الفرضيات على أنّها حقيقة لا لبس فيها بحيث تجبر المتلقّي على اختيار ما ولا تتورّع عن استعمال التّرهيب والتّرغيب وحمل الجميع على الإذعان اعتمادا على حجج ذات سلطة "فائتة" فيدخل الحجاج عندها وبسهولة فائقة باب التّوجيه (manipulation) ويتحوّل الإقناع إلى هجوم (offensive) يستهدف مناطق الخصم المعرفيّة وعوالمه الشّعوريّة والفكريّة ونعني بهذه الأشكال الّتي يتّخذها الحجاج تلك تستدعي القيم وتعتمدها.

فالمحتجّ لتبرير الآراء وإثبات المواقف يعتمد قيما ينتقيها بدقّة بحيث تلائم أهدافه الحجاجيّة وغايات خطابه المنشودة فترى المتكلّم يرفض فكرة ما بحجّة أنّها تعارض قيمة معيّنة ويدعو إلى موقف ما باسم قيمة محدّدة وينعى على الخصم سلوكا ما لأنّه يتنافى مع قيمة واحدة أو مجموعة قيم.

والواقع أنّنا نستطيع تقسيم القيم إلى أصناف ثلاثة يتواتر استعمالها في مجالات الحجاج فنتحدّث عن قيم كونيّة: (valeurs universelles) وقيم التزام مجرّدة

وقيم فعل محسوسة (valeurs abstraites d'engagement) (les valeurs concrètes de l'action).

فالحجاج اعتمادا على القيم الكونيّة يعني استدعاء "الخير" و"الحقّ" و"الجمال" واتّخاذها مراجع في الكلام وخلفيّات إليها يستند القول وعليها يتأسّس الرأي أو الموقف والواقع أنّ شعر الغزل كلّه يستند إلى قيمة الجمال في حين تتأسّ أغراض الفخر والمدح والهجاء والرّثاء على قيمتي "الخير" و"الحقّ" خاصّة مع نزوع بيّن إلى الإطلاق في تناولهما واعتمادهما في الحجاج.

فإذا قلّبنا الصّفحات الغزليّة في دواويننا الشّعريّة أدركنا بيسر أنّ الشّاعر متى احتجّ لحبّه وبرّر تعلّقه الحبيب وعجزه عن البعد والسلوّ استند إلى جمال المرأة السّاحر الأخّاذ الّذي يتجاوز أحينا كثيرة حدود المألوف فتنتفي معه كلّ قدرة على المقاومة وردع النّفس عن الهوى وتحلّ معه الحبيبة في قلب الشّاعر إلاهة تأمر وتنهي تحيي وتميت تعطي وتمنع... يقول المجنون من الطّويل[1]:

فَلَــوْ أَنَّهَــا تَدْعُــو الحَمَــامَ أَجَابَهَــا ... وَلَــوْ كَلَّمَــتْ مَيْــتاً إِذَنْ لَــتَكَلَّمَا

وَلَـوْ مَسَحَتْ بِالكَفِّ أَعْمَى لَأَذْهَبَتْ ... عَمَـاهُ وَشِيكاً ثُـمَّ عَـادَ بِـلاَ عَمَـى

ويخاطبها في شعر له من الطّويل[2]:

أَنِــيرِي مَكَــانَ الْبَـدْرِ إِنْ أَفَـلَ الـبَدْرُ ... وَقُومِي مَقَامَ الشَّمْسِ مَا اسْتَأْخَرَ الفَجْرُ

فَفِــيكِ مِــنَ الـشَّمْسِ المُنِيرَةِ ضَــوْؤُهَا ... وَلَــيْسَ لَهَــا مِــنْكِ التَّبَــسُّمُ وَالثَّغْــرُ

ولا يبتعد عنه جميل إذ يذهب مذهب قيس بن الملوّح فيقول من الطّويل[3]:

---

(1) الدّيوان، ص87.

(2) م.ن، ص106.

(3) الدّيوان، ص42.

مُفَلَّجَـةُ الأنْـيَابِ لَـوْ أنَّ رِيقَهَـا يُـدَاوَى بِـهِ المَوْتَى لَقَامُوا مِنَ القَبْرِ

ولا يبتعد من هذا قول توبة بن الحميّر[1] فيقول من الطّويل[2]:

وَلَـوْ أنَّ لَيْلَـى الأخْيَلِـيَّةَ سَـلَّمَتْ عَلَـيَّ وَدُونِـي تُـرْبَةٌ وَصَـفَائِحُ
لَـسَلَّمْتُ تَـسْلِيمَ البَـشَاشَةِ أوْزَقَـا إلَيْهَا صَدًى مِنْ جَانِبِ القَبْرِ صَائِحُ

وقبل هؤلاء جميعا قال المرقّش الأكبر من الخفيف[3]:

أيْـنَمَا كُـنْتِ أوْ حَلَلْـتِ بِـأرْضٍ أوْ بِـلاَدٍ أحْيَـيْتِ تِلْـكَ الـبِلاَدَا

وبالغ الأعشى وأسرف حين قال من السّريع[4]:

لَـو أسْـنَدَتْ مَيْـتاً إلَـى نَحْـرِهَا عَـاشَ وَلَـمْ يُـنْقَلْ إلَـى قَابِـرِ
حَتَّـى يَقُـولَ الـنَّاسُ مِمَّـا رَأوْا يَـا عَجَـبَا لِلْمَـيِّتِ النَّاشِـرِ

على هذا النّحو نرى أنّ الشّعراء إن وصفو المرأة تفنّنوا في ذلك وحشدوا لها جملة من الـصّفات تخاطـب كـلّ الحـواسّ وتمـتعها وتأخـذ بمجامع القلوب والعقول وتأسرها معـتمدين في أغلب الأوقات على بيئتهم منها يستقون صورهـم ويستمدّون تشابيههم فإذا

(1) تـوبة بـن الحميّر: هو من بني عقيل بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة خفاجيّ وكان شاعرا لصّا وأحد عشّاق العـرب المـشهورين بذلك وصاحبته ليلى الأخيليّة وهي ليلى بنت عبد الله بن الرّحالة بن كعب بن معاوية ومعاوية هو الأخيل بن عبادة من بني عقيل بن كعب وكان يقول الأشعار فيها.
ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص269.

(2) ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص270.

(3) الضبيّ، المفضّليّات، ص431.

(4) الدّيوان، ص93.

بالمـرأة عندهم جمال محض يسمو به الشّاعر أحيانا كثيرة إلى حدّ يتحوّل معه إلى ضرب من السّحر المقترن بالغموض والفتنة فلا يجد له الشّاعر تفسيرا ولا تسعفه الطّبيعة بصورة تختزله أو تعبّر عنه. فهل يبقى لمعترض أيّ اعتراض؟ وهل يملك أيّ امرئ بعد هذا الجمال المطلق السّاحر الأخّاذ أن يبني حجاجا مضادّا؟ إنّ الشاعر وهو يعتمد قيمة الجمال يقنع النّفس ويقنع الآخرين بأنّه لا يملك لنفسه خيارا فهي سحر لا يجد له رقية على حدّ عبارة المجنون في قوله من الطّويل(1):

هِيَ السِّحْرُ إِلاَّ أَنَّ لِلسِّحْرِ رُقْيَةً ... وَإِنِّي لاَ أَلْقَى لَهَا الدَّهْرَ رَاقِيَا

والواقع أنّ الشّعراء قد ذهبوا في وصف جمال المرأة مذاهب شتّى وتفنّنوا في إخراجه إخراجا شعريّا مؤثّرا ولعلّ معلّقة امرئ القيس -باعتبارها أقدر ما وصلنا من الشّعر- تمثّل النّموذج المحتذى في تصوير جمال نموذجيّ ينشده الشاعر ويحلم به. ومن هنا نلاحظ التشابه البيّن بين النساء المتغزّل بهن في الدّواوين القديمة فهن أسماء لمسمّى واحد وتشكيل فنّي متفاوت القيمة لمثال يلاحقه الشعراء ويحاولون محاصرته باللّغة وما تتيحه من أساليب ولكنّ تعلّقهم بالمثال لا يقتصر على علاقتهم بالمرأة بل كان التّوق إلى المثال في كلّ الأعراض وكان الاحتجاج بالقيم المطلقة فإذا أراد الشّاعر الاحتجاج لمكانة ممدوحه أو مرثيّه جعله خيرا محضا كذلك يفعل إذا افتخر بذاته واحتجّ لمكانته بين قومه إذ يقول النّابغة الجعدي من الطّويل(2):

فَتىً كَمُلَتْ خَيْرَاتُهُ غَيْرَ أَنَّهُ ... جَوَادٌ فَمَا يُبْقِي مِنَ المَالِ بَاقِياً
فَتىً تَمَّ فِيهِ مَا يَسُرُّ صَدِيقَهُ ... عَلَى أَنَّ فِيهِ مَا يَسُوءُ الأَعَادِيَا

ولا يخفي الشّاعر أحيانا أنّه قد يحيد عن طريق الخير ويرتكب المظالم ولكنّه يؤكّد أنّ ذلك العدول عن الخير ليس اختيارا بقدر ما هو أمر تحتّمه الظّروف وتفرضه علاقاته

(1) ديوان جميل، ص125.
(2) ديوان النّابغة الجعدي، الطبعة الأولى، منشورات المكتب الإسلامي، ص172-173.

بالآخرين وأساليب التّعامل معهم. يقول هدبة بن خشرم العذري[1] من الطّويل[2]:

وَلاَ أَتَمَنَّـى الـشَّرَّ وَالـشَّرُّ تَارِكِـي   وَلَكِنْ مَتَى أُحْمَلْ عَلَى الشَّرِّ أَرْكَبُ

بـل إنّ الفرد في رشده وضلاله مرتبط بقبيلة تحكمه قوانينها وأحكامها يقول دريد بن الصمّة من الطّويل[3]:

وَهَـلْ أَنَـا إِلاَّ مِـنْ غَـزِيَّةَ إِنْ غَوَتْ   غَـوَيْتُ وَإِنْ تَرْشُـدْ غَـزِيَّةُ أَرْشُـدِ

ثـمّ إنّ الـشّاعر العربـيّ متـى دافع عن قضيّة جعلها حقّا خالصا وإن دعا إلى أمر ألبـسه ثـوب الحقيقة ونفى أن يكون مجرّد فرضيّة أو محض احتمال فيكون بذلك قد احتجّ لآرائـه وبـرّر مواقفه وتصرّفاته استنادا إلى قيمة "الحقّ" وهي قيمة فاعلة دون شكّ مؤثّرة في المتلقّـي يكفـي حـضورها في خطـاب حجاجـيّ معيّن لتوجّه متلقّيه إلى وجهة في الخطاب محـدّدة سـطّر الباثّ طريقها بدقّة وحمل مخاطبه على السّير فيها دون غيرها. وتوظيف قيمة "الحـقّ" في الحجـاج تقنـية اسـتند إلـيها كـلّ الـشّعراء تقريبا حتّى وإن كانوا من الصّعاليك المهمّشين كالأحيمر السّعدي[4] الّذي يقول من الطّويل[5]:

---

[1] هدبـة بـن خشرم بن كرز من بني عامر بن ثعلبة من سعد هذيم من قضاعة شاعر فصيح مرتجل راوية من أهل بادية الحجاز (بين تبوك والمدينة) كنيته أبو عمير وهو القائل:

عـسى الكـرب الّذي أمسيت فيه   يكـــــــون وراءه فـــــــرج قـــــــريب

وفي الأغانـي كـان هدبـة راويـة الحطيئة... وكان جميل راوية هدبة... وأكثر ما بقي من شعره ما قاله في أواخر حياته بعد أن قتل رجلا من بني رقاش من سعد هذيم اسمه زيادة بن زيد في خبر طويل.
الزّركلي، الأعلام، الجزء9، ص69.

[2] ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص437.

[3] أبو زيد القرشي، الجمهرة، ص274.

[4] الأحيمـر الـسّعدي: شاعر من مخضرمي الدّولتين الأمويّة والعبّاسيّة. كان لصّا فاتكا ماردا. من أهل بادية الشّام.أتى العـراق وقطـع الطّـريق فطلبه أمير البصرة (سليمان بن علي بن عبد الله بن عبّاس) ففرّ فأهدر دمه وتبرأ منه قومه. وطـال زمن مطاردته فحنّ إلى وطنه وتاب بعد ذلك عن اللّصوصيّة ونظم أبياتا في توبته أوردها الآمدي نقلا عن أبي عبيدة تـ نحو 170هـ.
الزّركلي، الأعلام، الجزء الأوّل، ص263-264.

[5] ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص495.

عَوَى الذِّئبُ فَاسْتَأنَستُ بِالذِّئبِ إذْ عَوَى وَصَوَّتَ إِنْسَانٌ فَكِدْتُ أَطِيرُ
وَإِنِّي لَأَسْتَحِي لِنَفْسِي أنْ أرَى أُمُرٌ بِحَبْلٍ لَيْسَ فِيه بَعِيرُ
وَأنْ أسْأَلَ العَبْدَ اللَّئِيمَ بَعِيرَهُ وَبُعْرَانُ رَبِّي فِي البِلاَدِ كَثِيرُ

فذات الصّعلوك كما هو معلوم متداول ذات رافضة للمجتمع وقيمه تخلعها القبيلة لأنّها تمرّدت على نظامها ورفضت الانخراط في منظومة قيمها. بل قد تضعف النفس وتحنّ إلى القبيلة بعد أن أمست مهمّشة مرفوضة فتحتاج إلى قوّة الحجّة تدفع بها الحنين كما تدفع به لوم الآخرين وتستدعي قيمة الحقّ فيغدو التّصعلك حقًا والإغارة على أموال الأغنياء وممتلكاتهم حقّ كلّ فريق محروم بل إنّ القطيعة مع المجتمع الّتي تعيشها وتدعو إليها هذه الذّات المغتربة حقّ لا لبس فيه. ومن هنا جاء شعر الصّعاليك حافلا بمعان جديدة من أهمّها في نظرنا استبدال عالم الوحوش بعالم البشر بحثا عن الحق والخير والعدل والجمال فالصّعلوك تنكّر للبشر أو تنكّروا له لا فرق. المهمّ أنّه أرسى مفهوما جديدا للأنس يخالف السّائد المعروف، على نحو ما ذهب إليه تأبّط شرّا الّذي يقول من الطّويل[1]:

يَرَى الوَحْشَةَ الأُنسَ الأَنِيسَ وَيَهْتَدِي بِحَيْثُ اهْتَدَتْ أُمُّ النُّجُومِ الشَّوابِكِ

لكنّ الشّاعر لا يستدعي القيم الكونيّة العامّة فحسب بل يعتمد جملة من القيم المجرّدة الّتي تكون محلّ اتّفاق من قبل قومه يلتزمون بتطبيقها أو على الأقلّ يحرصون كلّ الحرص على احترامها. هذه القيم تختلف من مجتمع إلى آخر وتتباين من بيئة على أخرى.

والقيم الّتي تهمّنا في هذا المبحث هي تلك الّتي جمعها قدامة في الفضائل الأربع: العدل والعقل والعفّة والشّجاعة بكلّ ما تحمله من فروع وكلّ ما يعود إليها من خصال

[1] ديوان تأبّط شرّا وأخباره، جمع وتحقيق وشرح علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1984 ص156.

وصفات. والواقع إنّنا لا نحتاج إلى تطويل وإسهاب في شأن هذه القيم إ يكفي أن نتصفّح دواوين شعرائنا لنتفطّن إلى تواتر هذه الفضائل في كلّ أشعارهم فهم يستندون إليها كلما أرادوا الاحتجاج لرأي أو فكرة أو موقف فإن أرادوا مدحا جمعوها في الممدوح واحتجّوا بها لمكانته ورفعة قدره ومن ثمّة برّوا بها فعل المدح ذاته وإن أرادوا رثاء استدعوها وعلّلوا بها مفهوما مركزيّا هو "الفقدان" فلأنّ المرثيّ كان عادلا وعاقلا وعفيفا وشجاعا افتقده أهله وقومه والعرب مجتمعين بل افتقده الكون بكلّ ما فيه وقد يوغل الرّاثي في بكاء الفقيد وتصوير فداحة المصاب فيجعل الفضائل الأربع مستمدّة منه لصيقة به فإذا قبر قبرت معه، وإن أرادوا فخرا جمعوها في الذّات وتغنّوا بها متّخذين تلك القيم حجّة مركزيّة بها يستدلّ على تميّز الذات وتفردها في ثقة عجيبة تصل حدّ الغرور والتّيه.

على أنّ الأمر الّذي نحتاج إلى تأكيده في هذا المجال هو ضرورة توخّي سبيل "الانتقاء" الّذي كنّا قد تحدّثنا عنه في الباب السابق من البحث، إذ لا يكفي أن يحيط الشّاعر بالقيم المتّفق حولها أي بالفضاء القيمي الّذي يتحرّك فيه الخطاب الحجاجيّ. والمقياس المعتمد في الانتقاء يظلّ واحدا لا يتغيّر إنّه هدف الخطاب وغايته الّتي ينشد تحقيقها فإذا كان الخطاب مدحيّا فإنّ المدح مشروط "موجّه" ينأى عن العفويّة ويسمو عن الصّدفة والاتفاق وهو ما يبدو واضحا جليّا إذا تأمّلنا قصيدتي مدح واعتذار كنّا قد أشرنا إليهما سابقا وهما عينيّة النّابغة ولاميّة كعب بن زهير إذ بين الشّاعرين اتفاق بيّن في اختيار القيم لاشتراكهما في غاية الخطاب نعني جبر ما انصدع من علاقة بالممدوح ونيل رضاه وعفوه إذ يفتتح كعب مدحيّته بإثبات صفة الحلم للرّسول فيقول من البسيط[1]:

أُنْبِئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ أَوْعَدَنِي وَالعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ مَأْمُولُ

ثمّ يثبت له "الصّدق" و"شدّة البطش" حين ينتقم مع هيبة لا حدود لها ثمّ يأتي بصفتين هما من جوهر النبوّة ونعني بهما الهداية والقيام بأوامر الله:

---

[1] الدّيوان، ص19.

إِنَّ الرَّسُــولَ لَــنُورٌ يُسْتَــضَاءُ بِــهِ   وَصَـارِمٌ مِـنْ سُيُوفِ اللهِ مَـسْلُولُ

وأمّـا الـنّابغة فيفتتح المدح بإثبات صفة "الصّدق" للنّعمان ثمّ يؤكّد كرمه وبطشه في آن واحد يقول من الطّويل[1]:

وَأَنْـتَ رَبِـيعٌ يُـنْعِشُ الـنَّاسَ سَيْبُهُ   وَسَـيْفٌ أُعِيرَتْـهُ المَنِـيَّةُ قَاطِـعُ

ويـؤكّد هيبته وشـجاعته لكـنّه يلـحّ علـى معنى مدحيّ وجدناه في قصيدة كعب ونعني به "الممدوح الملاذ" الّذي لا يطمع الشّاعر إلاّ في حمايته ولا ينشد غير أمنه.

واضح إذا أنّ الشّاعرين يتّفقان في أغلب المعاني المدحيّة ولا يفترقان إلاّ في أمرين أحـدهما أنّ كعـب ألحّ علـى صـفة العفو في حين أكّد النّابغة صفة الكرم وهو أمر يسهل تبريـره إذ منتهـى مـا يـتوق إليه خطاب كعب الحجاجيّ نيل عفو الرّسول واتّقاء بطشه في حـين يرمـي خطاب النّابغة إلى نيل العفو أوّلا ونيل العطايا ثانيا بل إنّ المصادر تذكر أنّه لم يعـتذر رهـبا بقـدر اعتذاره طمعا وثانيهما أنّ كعب اعتمد معنيين دينيّين أحدهما أنّ النّبيّ هـو الهـادي إلى سواء السّبيل وثانيهما أنّه سيف من سيوف الله ينفّذ أوامره ويحكم بوحيه في حـين جعـل الـنّابغة ممدوحـه المـلاذ الوحـيد يمدّ إليه الشّاعر يده علّه ينتشله من خوفه وحـزنه الّـذي لا ينتهـي فهـو كالواقـع في بئر يمدّ إلى النّعمان يده لينقذه من موت مرعب مخيف:

خَطَاطِـيفُ[3] حُجْنٌ[4] فِي حِبَالٍ مَتِينَةٍ   تُمُــدُّ بِهَــا أَيْــدٍ إِلَــيْكَ نَــوَازِعُ[2]

---

[1] الدّيوان، ص82.

[2] خطاطيف: الواحد خطاف: حديدة حجناء في جانبي البكرة فيها المحور.

[3] حجن: معوجّة.

[4] نوازع: جواذب يقول ضاقت بي الدّنيا فكأنّي من ضيقها في بئر فإذا أردتني فأنا أمدّ إليك بالخطاطيف لا أجد غيرك.

وهذا الاختلاف يسهل أيضا تفسيره باعتماد خاصيّة مركزيّة في كلّ خطاب حجاجيّ هي اعتبار المتلقّي الموجّه الأساسيّ في كلّ مرحلة من مراحل بناء هذا الخطاب سواء في اختيار المقدّمات أو في تنويع الحجج أو في انتقاء الخواتم فضلا عن دقائق الكلام من ألفاظ وصور وتراكيب حجاجيّة تكفل للباثّ وصل المقدّمات بمستتبعاتها والنّتائج بأسبابها والمواقف بخلفيّاتها فالمتلقّي فكرة تسيطر على الباثّ يحاول بكلّ الحيل النّفاذ إلى مناطق تفكيره وعوالم شعوره ليقنعه بغاية الخطاب أو ليحمله على الإذعان لما يقرّره الخطاب دون اقتناع وبهذا نفهم أيضا لم جعل النّابغة ممدوحه ملاذا لا يلجأ إلاّ إليه وقدرا لا يفرّ المرء منه ولم ألح كعب في المقابل على النبوّة راصدا أهمّ خصائصها فالنّعمان ملك يرضيه أن يعترف المرء بسلطته فما بالك بمن جعله ملاذا وقدرا والنبيّ لا يستدعي رضاه إلاّ الاعتراف بنبوّته ولا يستوجب عفوه إلاّ الإسلام باعتبار الإسلام يجبّ ما قبله، على هذا النّحو ندرك أنّ المدح حين يرود مناطق الحجاج ينأى عن حشد الصّفات وجمعها ويسمو عن مجرّد السموّ بالممدوح إلى أعلى مرتبة يدركها خيال الشّاعر وتنسجها ثقافته بل يغدو المدح تخيّرا للصّفات باعتبار مقياسين هما غاية الخطاب أوّلا والمنافذ إلى عالم المخاطب ثانيا فلم نجد في قصيدتي النّابغة وكعب بن زهير إغاثة المظلوم وإجارة الضّعيف والإقدام والدّهاء والحكمة والعفّة والبيان وما إلى ذلك من صفات تحتفل بها المدائح ويجريها الشّعراء بطرائق شتّى لأنّها معان مدحيّة تستجيب عموما لأفق الانتظار ويتوقّع حضورها كلّ متلقّ للقصيدة بحكم شيوعها وإجماع النّقاد على ضرورة توفّرها في المدائح ولكنّها في قصيدتي النّابغة وكعب بن زهير لا تنهض بوظيفة الحجاج أي لا تساعد الشّاعر على تحقيق غاية الخطاب لأنّ الاعتذار غير المدح بمعناه العامّ وما يقتضيه هذا من معان لا يقتضيه ذلك ضرورة.

أمّا النّوع الثّالث من القيم فيتمثّل في قيم محسوسة من شأنها أن توجّه الفعل وتقيّد السّلوك، هي قيم تسهل ملاحظتها والتحقّق من تحقيقها في الواقع وكيفيّات تطبيقها، من هذه القيم نذكر الوحدة والنّظام والصّدق والأمانة والتّقوى والاستقامة... إذ

يقول عمر بن أبي ربيعة من الكامل[1]:

قَالَتْ سُكَيْنَةُ وَالدُّمُوعُ ذَوَارِفٌ ... مِنْهَا عَلَى الخَدَّيْنِ وَالجِلْبَابِ
لَيْتَ المُغِيرِيَّ الَّذِي لَمْ نَجْزِهِ ... فِيمَا أَطَالَ تَصَيُّدِي وَطِلاَبِي
كَانَتْ تَرُدُّ لَنَا المُنَى أَيَّامَهُ ... إِذْ لاَ يُلاَمُ عَلَى هَوىً وَتَصَابِي
خُبِّرْتُ مَا قَالَتْ فَبِتُّ كَأَنَّمَا ... رُمِيَ الحَشَا بِنَوَافِذِ النُّشَّابِ
أَسُكَيْنَ مَا مَاءُ الفُرَاتِ وَطِيبُهُ ... مِنَّا عَلَى ظَمَإٍ وَحُبِّ شَرَابِ
بِأَلَذَّ مِنْكِ وَإِنْ نَأَيْتِ وَقَلَّمَا ... تَرْعَى النِّسَاءُ أَمَانَةَ الغُيَّابِ

هذا النصّ الشعريّ حافل بالحجاج رغم قصره إذ يبدؤه الشّاعر بنقل أقوال الحبيبة وتقرير حالتها النّفسيّة فهي متوتّرة كئيبة باكية نادمة تتحسّر على أيّام انقضت طلب فيها الشّاعر حبّها فصدّته ونشد وصالها فحرمته لذا تتمنّى أن يعود ما كان منه وأن يتجدّد ما بلي من حبّ ويجبر ما انصدع من ودّ. هذا المقطع لم يخل من حجاج إذ تبرّر الحبيبة ندمها بقولها "لم نجزه" فتستند إلى حجّة عدم الاتفاق: عدم الاتفاق بين ما قدّمه الشّاعر من حبّ وما أظهره من شوق وإخلاص من جهة وما قوبل به من صدّ وهجر وطول تمنّع من جهة ثانية، وتعلّل تمنّيتها عودة ما مضى بقولها "إذ لا يلام على هوى وتصابي" والحجّة هذه المرّة قائمة على "التّفاعل بين الشّخص وأعماله" تستدعي طبيعة الشّاعر فهو شابّ عاشق متيّم ولذا لا يمكن للمرئ أن يلومه على ما يبديه من لهفة وشوق أو أن يرميه بالتّصابي في حين يصبح الأمر واردا في الحاضر وقد تخطّى الشّاعر فترة الشّباب فما كان يقبل منه أيّاما خلت يغدو أمرا مستهجنا يستغربه الجميع ويعدّونه عيبا لذا كانت الأمنية شرعيّة على استحالتها ما دامت لا تطلب الوصال حاضرا وإنّما تطلب استعادة الماضي المدبر وتجديد الشّباب المنقضي.

---

[1] الدّيوان، ص435.

هذا الكلام وقد بلغ الشّاعر فعل فيه وأربكه والتّشبيه الحجاجيّ "كأنّما يرمي الحشا بنوافذ النّشاب" دليل على عمق الأثر الّذي أحدثه خطاب الحبيبة في متلقّيه أي الشّاعر فكان تأكيده لثبات الحبّ ودوام الشّوق والرّغبة في الوصال معتمدا حجّة أخرى تمثيليّة هذه المرّة أيضا إذ يجعل شوقه إليها وحاجته إلى وصلها أشدّ وأعمق من حاجة الصّادي إلى الماء ولكن الحجّة الأساسيّة الّتي تبرّر فعل خطاب الحبيبة فيه تكمن في قوله "وقلّما ترعى النّساء أمانة الغيّاب" وهي حجّة قيميّة دون شكّ، إذ يستدعي الشّاعر قيمة الوفاء أو حفظ الأمانة وهي من القيم المحسوسة الّتي توجّه السّلوك وتقرّر الأفعال فالوفاء يظهر من خلال السّلوك والأمانة تبدو جليّة من خلال الأقوال والمواقف وضروب المعاملات فما حرّك شوق الشّاعر الكامن في أعماقه وما بعث الحبّ وأحياه هو تحلّي المرأة بقيمة نادرة لا سيّما عند النّساء برهنت من خلالها على صدق الحبّ وشدّة الإخلاص رغم النّأي وطول الغياب.

والقيمة ذاتها وظّفها أبو ذؤيب الهذلي الّذي كان يهوى امرأة من قومه وكان رسوله إليها رجلا من قومه يقال له خالد بن زهير فخانه فيها[1] فقال من الطّويل[2]:

مَا حُمِلَ البُخْتِيُّ عَامَ غِيَارِهِ	عَلَيْهِ الوُسُوقُ بُرُّهَا وَشَعِيرُهَا[3]
أَتَى قَرْيَةً كَانَتْ كَثِيراً طَعَامُهَا	كَرَفْغِ التُّرَابِ كُلُّ شَيْءٍ يَمِيرُهَا[4]
فَقِيلَ تَحَمَّلْ فَوْقَ طَوْقِكَ إِنَّهَا	مُطَبَّعَةٌ مَنْ يَأْتِهَا لاَ يَضِيرُهَا[5]
بِأَعْظَمَ مِمَّا كُنْتُ حَمَّلْتُ خَالِداً	وَبَعْضُ أَمَانَاتِ الرِّجَالِ غُرُورُهَا
وَلَوْ أَنَّنِي حَمَّلْتُهُ البُزْلَ لَمْ تَقُمْ	بِهِ البُزْلُ حَتَّى تَتْلَئِبَّ صُدُورُهَا[6]

(1) ابن قتيبة، الشعر والشّعراء، ص413.
(2) ديوان الهذليّين، القسم الأوّل، ص154-156.
(3) عام غياره أي عام ميرته يقال: خرج فلان يغير أهله إذا خرج يميرهم والوسق: الحمل.
(4) رفغ: يقال للأرض إذا كانت كثيرة التّراب: هذه رفغ من الأرض.
(5) مطبّعة: مملوءة. طوقك: طاقتك.
(6) تتلئبّ: تمتدّ وتتابع.

خَلِيلِي الَّذِي دَلَّى لِغَيٍّ خَلِيلَتِي   فَكُلاًّ أَرَاهُ قَدْ أَصَابَ عُرُورُهَا[1]
فَشَأْنَكَهَا إِنِّي أَمِينٌ وَإِنَّنِي   إِذَا مَا تَحَالَى مِثْلُهَا لاَ أَطُورُهَا[2]
فَإِنَّ حَرَاماً أَنْ أَخُونَ أَمَانَةً   وَآمَنَ نَفْساً لَيْسَ عِنْدِي ضَمِيرُهَا

إذ يستهلّ أبو ذؤيب قصيدته بتعظيم ما فعله خالد وتهويل ما كان منه مؤكّدا عجزه عن احتمال ما صدر عنه مستبعدا بذلك إمكان العفو والغفران حجّته في ذلك قيميّة دون شكّ مدارها على "الأمانة" فخالد هذا قد خان الأمانة ولم يراع صداقة ولا عهدا، والطّريف أنّ أبا ذؤيب يجري مقارنة أو يعتمد حجّة المقارنة فينسب إلى نفسه الأمانة بعد أن نفاها عن خالد ويعبّر عن تمسّكه بالعهد ومراعاة الضّمير خلافا للخائنين وعبارة "فشأنكها" في هذا الإطار هامّة، إنّها تعبير صريح عن تبرّؤ الشّاعر من صديقه وإعلان واضح للقطيعة بعد طول صداقة. والأطراف من كلّ هذا أنّ خالدا هذا سيقلب الحجّة على صاحبها حين يردّ على أبي ذؤيب في أبيات وردت في نفس الدّيوان وإثر هذه القصيدة تحديدا حين أكّد أنّ ما ادّعاه الشّاعر من أمانة ومراعاة العهد واحترام الصّداقة ادّعاء كاذب لا أساس له وأنّ ما اتّهمه به من خيانة لا يعدو أن يكون سنّة سنّها هو وفي ذلك إحالة على ما ذكرته المصادر من أنّ المرأة المتحدّث عنها كانت قبل أبي ذؤيب صديقة لعبد عمرو بن مالك وكان أبو ذؤيب رسوله إليها فكان ردّ خالد لاذعا ساخرا حين قال من الطّويل[3]:

فَلاَ تَجْزَعَنْ مِنْ سُنَّةٍ أَنْتَ سِرْتَهَا   وَأَوَّلُ رَاضِي سُنَّةٍ مَنْ يَسِيرُهَا
تَنَقَّذْتَهَا مِنْ عَبْدِ عَمْرِو بن مَالِكٍ   وَأَنْتَ صَفِيُّ النَّفْسِ مِنْهُ وَخِيرُهَا

---

[1] يقال لأعرّنك بشرّ اي لألطخنّك بشرّ.

[2] تحالى: أي حلا في صدري. لا أطورها: لا أقربها.

[3] ديوان الهذليّين، القسم الأوّل، ص157.

على أنّنا نجد حجّة أخرى جامعة بين كلّ القيم مؤلّفة بين مختلف أصنافها إنّها "حجّة الاستحقاق" (L'argument du mérite) ومدارها على تقويم حدث معين أو موقف محدّد تقويما قيميّا عامّا فيعتبره حصيلة ظروف معيّنة ونتاج أمور متظافرة أدّت إليه بصورة منتظرة وأفرزته بشكل يوافق طبيعتها، وبموجب هذه الحجّة نقوّم ما تعرّض إليه أحدهم فنقول "إنّه نال ما استحقّه" ونخاطب شعبا ما بقولنا "كما تكونون يولّى عليكم" ونتحدّث عن قوم آخرين فنقول "إنّهم يحصدون ما كانوا زرعوه" على هذا النّحو تبدو هذه الحجّة "طريقة في استدعاء القيم ملزمة جدّا"[1] أي أنّها حجّة يعسر ردّها إذ أنّ القول بأنّ فلانا قد نال ما استحقّه من شأنه أن يغلق المنافذ أمام حجاج مضادّ وأن يقطع الطّريق أمام المتلقّي الشّاك المتردّد أو المعارض المندّد.

هذه الحجّة القيميّة اعتمدها النّابغة الذّبيانيّ في مناسبتين متشابهتين يقول من الطّويل[2]:

لَقَدْ قُلْتُ لِلنُّعْمَانِ يَوْمَ لَقِيتُهُ	يُرِيدُ بَنِي حُنٍّ بِبُرْقَةِ صَادِرِ
تَجَنَّبْ بَنِي حُنٍّ فَإِنَّ لِقَاءَهُمْ	كَرِيهٌ وَإِنْ لَمْ تَلْقَ إِلاَّ بِصَابِرِ
عِظَامُ اللُّهَى أَوْلاَدُ عُذْرَةَ إِنَّهُمْ	لَهَامِيمُ يَسْتَلْهُونَهَا بِالحَنَاجِرِ[3]
وَهُمْ مَنَعُوا وَادِي القُرَى مِنْ عَدُوِّهِمْ	بِجَمْعٍ مُبِيرٍ لِلْعَدُوِّ الْمُكَاثِرِ[4]

فقد جاء في مقدّمة القصيدة أنّ النّعمان بن الحارث قرّر غزو بني حنّ بن حازم من بني عذرة، فحاول النّابغة ثنيه عن عزمه محتجّا بموقعهم الحصين وبلادهم الشّديدة ممّا يجعل النّيل منهم أمرا عسيرا لكنّ النّعمان رفض النّصح فعمد النّابغة إلى تحذير قومه من غزو

(1) ليونال بلّنجي، الحجاج: مبادئه وطرقه، ص57.

(2) الدّيوان، ص66.

(3) اللّهى الواحدة لهوة وأصلها الحفنة من الطّعام يجعل في فم الرّحى والمراد هنا المال.
اللّهاميم الواحد لهموم: العظيم الضّخم -يستلهونها: يبتلعونها.

(4) المبير: المهلك. المكاثر: المغالب بالكثرة.

النّعمان لبني حرّ وطلب منهم أن يكونوا لهم عونا عليه وهو ما كان، فهزم النّعمان وكانت هذه القصيدة الّتي أخذنا منها أبياتا ثلاثة بنيت على حجّة الاستحقاق فهزيمة النّعمان عنده متوقّعة منتظرة لأنّه لا يحصد إلاّ ما زرع ولا يجني إلاّ ما غرس. فقد حذّره الشّاعر وأبلغه بأنّ لقاء أمثالهم كريه بل أوغل في مدحهم في البيت الثّالث حين جعل عطاياهم عظاما إلاّ أنها تصغر عندهم لعظم أفعالهم حتّى إنّهم يرون ما يهبونه بمنزلة ما يبتلعونه تحقيرا له وإن كان عظيما. فهو يعتمد إذن نفس الحجّة لصالحهم حين يجعل انتصارهم أمرا يستحقّونه وغلبتهم على وادي القرى واقعا هم أجدر النّاس به. الحجّة ذاتها يعتمدها في مناسبة شبيهة بالأولى إذ يقول من الطّويل[1]:

نَصَحْتُ بَنِي عَوْفٍ فَلَمْ يَتَقَبَّلُوا وَصَاتِي وَلَمْ تَنْجَحْ لَدَيْهِمْ وَسَائِلِي

وَقَدْ خِفْتُ حَتَّى مَا تَزِيدُ مَخَافَتِي عَلَى وَعِلٍ فِي ذِي الْمَطَارَةِ عَاقِلِ[2]

مَخَافَةَ عَمْرٍ وأنْ تَكُونَ جِيَادُهُ يُقَدْنَ إِلَيْنَا بَيْنَ حَافٍ وَنَاعِلِ[3]

فهو يعدّ هزيمة بني عوف بن سعد بن ذبيان أمرا يستحقّونه وزرعا يجنونه لأنّهم خالفوا تحذيره من عمرو بن الحارث الأصغر الغسّاني واستصغروه وهو ذو قوّة وبأس شديد فيصوّر هزيمتهم تصويرا من انتظرها بل كان واثقا من وقوعها حجّته في ذلك قيميّة كما ذكرنا إذ لا يجني المغرور المتهوّر إلاّ العواقب الوخيمة ولا يحصد المتسرّع إلاّ الهزائم والدّواهي.

وقد نقف على توظيف لحجّة الاستحقاق هذه في سياق غزليّ رقيق نحو قول جميل بثينة من الكامل[4]:

---

(1) الدّيوان، ص93-94.

(2) أراد خوفي شديد كخوف الوعل النّافر في قلل الجبال. ذو المطارة: جبل. عاقل: بدل منه.

(3) أراد بالحافي: الإبل وبالنّاعل الخيل.

(4) الدّيوان، ص40.

مَـا أَنْـتِ وَالْـوَعْدَ الَّـذِي تَعِدِينَنِـي إِلاَّ كَبَـرْقِ سَـحَابَةٍ لَـمْ تُمْطِـرِ
قَلْبِـي نَـصَحْتُ لَـهُ فَـرَدَّ نَـصِيحَتِي فَمَتَـى هَجَـرْتِيهِ فَمِـنْهُ تَكَثَّـرِي

فالـشّاعر على ما نرى واع بأنّ حبّه يائس لا أمل له في الوصال عالم بأنّ من ابتلاه الله بحبّها لا تعده إلاّ سرابا وأنّ ما يبدو له من دلائل وصال بعد تمنّع وحبّ بعد صدّ لا يعدو أن يكون أملا كاذبا تماما كسحاب تجمّع في السّماء فظنّ به مطر فإذا به سحاب لا ماء فيه وبرق خلّب يعد ولا يفي. ولكنّ القلب لا يرتدع وللنّصح لا يستجيب وعن حبّ كاذبة لا يتوب فيبيح الشّاعر للحبيبة بمرارة اليائس وثورة العاجز أن تهجر هذا القلب العنيد بل أن تكثر من الهجر إن فعلت. حجّته في ذلك أنّه يستحقّ ما يفعل به جدير بما ينتهي إليه.

على أنّ المحتجّ لفكرة ما أو لموقف معيّن قد يعمد أحيانا كثيرة إلى تقنية في الحجاج دقيقة تعتمد القيم ولكنّها تتأسّس على الفصل والتّفريق بينها بحيث تظهر ثنائيّات مهمّة من قبيل ظاهر/ حقيقيّ ونظري/ تطبيقيّ وفردي/ جماعي وخاص/ مطلق وأشهر هذه الثنائيّات وأكثرها تواترا في الحجاج ثنائيّة ظاهر/ حقيقيّ فالشّاعر ليحتجّ لموقف معيّن يعمد إلى التّمييز بين ظاهر الشّيء وحقيقته فيقوّمه تقويما خاصّا يخالف ما يذهب إليه الكثيرون وينتصر لرأي قد يخفى على الجميع كأن يقول يحيى بن نوفل اليمانيّ[1] من الكامل[2]:

مَالِـي أَرَاكَ إِذَا أَرَدْتَ خِيَانَةً جَعَلَ السُّجُودَ بِحُرِّ وَجْهِكَ يَظْهَرُ

---

(1) يحيى بن نوفل الحميري اليماني أبو معمّر شاعر هجّاء يكاد لا يمدح أحدا أصله من اليمن وشهرته في العراق كان أيّام الحجّاج الثقفي وله أخبار مع بلال بن أبي بردة... وهجا يزيد بن خالد بن عبد الله القسريّ وآخرين (تـ نحو 125هـ).
الزّركلي، الأعلام، ج9، ص221.

(2) ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص466.

مُتَخَشِّعاً طَبِناً لِكُلِّ عَظِيمَةٍ[1] تَتْلُو القُرآنَ وَأَنْتَ ذِئْبٌ أَغْبَرُ

فهو يبرّر هجاءه هذا الشّخص اعتمادا على حجّة التّناقض الصّارخ بين الظّاهر والحقيقة فظاهر الشّخص ورع وتقوى وسجود دائم وخشوع رائع وحرص شديد على تلاوة القرآن وحقيقته خيانة ونفاق ومكر وفساد عظيم ومن ثمّة كان التّشبيه الحجاجيّ 'ذئب أغبر' والحجّة ذاتها اعتمدها ذو الرمّة من الطّويل[2]:

عَلَى وَجْهِ مَيٍّ مَسْحَةٌ مِنْ مَلاَحَةٍ وَتَحْتَ الثِّيَابِ الخِزْيُ إِنْ كَانَ بَادِيَا
أَلَمْ تَرَ أَنَّ المَاءَ يَخْلُفُ طَعْمُهُ وَإِنْ كَانَ لَوْنُ المَاءِ أَبْيَضَ صَافِيَا

غير أنّه أضاف كما نرى حجّة تمثيليّة بها يقطع الطّريق على كلّ معارض وبها يسدّ المنافذ على كلّ حجاج مضادّ وكأنّه أدرك أنّ ثنائيّة الظّاهر/ الحقيقيّ ثنائيّة خطيرة من حيث طاقتها الحجاجيّة لكنّها قد تجد من المتلقّين من يردّها أو يفكّر على الأقل في تهافتها استنادا إلى الواقع فأتى بحجّة تبني الواقع ولا تحتمل كما رأينا سابقا أيّ اعتراض إذ من ينكر أنّ لون الماء لا يدلّ على طعمه؟ ومن يستطيع ردّ نتيجة يتوصّل إليها بنفسه حين يؤوّل العلاقة بين البيتين فيجعل 'ميّ' هذه كبعض الماء يغريك لونه ويصدمك طعمه.

وغير بعيد عن هذه الثنائيّة ثنائيّة أخرى شائعة في أشعار القدامى هي ثنائيّة خاصّ/ مطلق فإن برّر الشّاعر عدم اطمئنانه لأمر أو لشخص جعله حالة خاصّة تخالف مطلق الأحوال كذلك فعل علقمة بن عبدة أو علقمة الفحل حين قال من الطّويل[3]:

فَإِنْ تَسْأَلُونِي بِالنِّسَاءِ فَإِنَّنِي بَصِيرٌ بِأَدْوَاءِ النِّسَاءِ طَبِيبُ
إِذَا شَابَ رَأْسُ المَرْءِ أَوْ قَلَّ مَالُهُ فَلَيْسَ لَهُ مِنْ وَدِّهِنَّ نَصِيبُ

---

(1) طبن: فطن.

(2) ديوان ذي الرمّة، ص185.

(3) ديوان علقمة الفحل، ص24-25.

يُـرِدْنَ ثَـرَاءَ المَـالِ حَـيْثُ عَلِمْـنَهُ   وَشَـرْخُ الـشَّبَابِ عِـنْدَهُنَّ عَجِـيبُ

فـأن تخلـص المـرأة لمـن أحـبّت حالة خاصّة لا يقاس عليها وأن تفي المرأة بالعهد رغـم ذهـاب المـال وانقـضاء الـشّباب أمر نادر لا يعتدّ به إذ المرأة في المطلق تتبع الشّباب والمال أينما ذهبا تخلص لمن حازهما فإن ذهبا عنه تولّت عنه غير آسفة ذاك ديدنها منذ بدء الخليقة وتلك عادتها بل داؤها الّذي خبره الشّاعر وكان له طبيبا مداويا.

وقـد يعمـد الـشاعر إلى حجّـة قيمـيّة مدارها على التّفريق بين النّظريّ والتّطبيقيّ فيحـتجّ المجـنون لعجـزه عن السلوّ بالبون الشّاسع بين التّنظير للهجر والسلوّ وتحقيق ذلك واقعا يقول من الوافر[1]:

وَقَالُـوا لَـوْ تَـشَاءُ سَـلَوْتَ عَـنْهَا   فَقُلْـتُ لَهُـمْ فَإِنِّـي لاَ أَشَـاءُ

وَكَـيْفَ وَحُـبُّهَا عَلِـقٌ بِقَلْبِـي   كَمَـا عَلِقَـتْ بِأَرْشِـيَةٍ دِلاَءُ

لَهَـا حُـبٌّ تَنَـشَّأَ فِـي فُـؤَادِي   فَلَـيْسَ لَـهُ وَإِنْ زُجِـرَ انْـتِهَاءُ

فالحـديث عـن الـسلوّ سهل يسير وتحقيق ذلك عسير بل مستحيل كذلك جاء في قول عبد الرّحمان بن عبد الله القسّ[2] من الطّويل[3]:

أرى هجرها والقتل مثلين فاقصروا   ملامكـم فالقـتل أعفـى وأيـسر

فاللّـوم ممكـن يـسير ولكـنّ السلوّ عسير بل مستحيل إذ ليس الكلام كالفعل ولا التّنظير كالتّطبيق ولا العاذل المطمئنّ كالعاشق المعذّب القلق.

---

(1) الدّيوان، ص54.

(2) عـبد الـرّحمن القـسّ بـن أبي عمّار الجشمي من قرّاء اهل مكّة وكان يلقّب بالقسّ لعبادته شغف بسلاّمة (مولّدة من مولّدات المدينة) وشهر فغلب عليها لقبه (سلاّمة القسّ)
الأغاني، المجلّد الثامن، ص336.

(3) قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص211.

5 -الحجج الّتي تستدعي المشترك: (Recours aux lieux communs):

ثمّـة نزوع واضح في الخطابات الحجاجيّة إلى استدعاء "المشترك" أي الاستناد إلى ما يشكّل موضوع اتّفاق بين المتلقّين أو يمثّل جملة من المعارف المشتركة الشّائعة بينهم ذلك أنّ للمـشترك سلطته على النّفوس فهي تذعن لما تعوّدت عليه أو لكلّ ما يستدعي ما تعوّدت علـيه وتنفـر ممّا يخالف ما عرفته ويجانب ما آمنت به وصدّقته. وبهذا نفهم لم يقع التصدّي لكـلّ جديـد علـى الأقـلّ في بـدايات ظهـوره وانتـشاره فهو يستهجن لأنّه يزعزع قداسة القـديم ويقـاوم لأنّـه يـربك الـنّظام المعـرفيّ الـسّائد ويهدّد سلطة "المشترك" في حين يشكّل استدعاء المـشترك ركيـزة هامّـة مـن ركائـز الحجاج به يقنع المحتجّ لمبدأ أو فكرة متلقّيه أو يحمله على الإذعان لما ورد في خطابه.

وقد أثر عن أرسطو في كتابه "الجدل" عرض دقيق لما سمّي بـ"المواضع المشتركة" وهي مواضع قد قدّمها كتمش حجاجيّ كونيّ وإن كانت هذه المواضع متفاوتة من حيث القيمة وخاصّة من حيث تواترها في الخطابات إذ تظلّ "خاصيّة هذه المواضع كما يدلّ عليه اسمها أنّهـا تـستعمل بيـسر في كـلّ وضعيّات الخطاب ويظلّ موضع الأقلّ والأكثر بصفة خاصّة معين كلّ حجاج مرتّب"[1].

والواقـع أنّ مفهـوم "الموضع" لا يخلو من غموض إذ لا سبيل إلى فهمه على الوجه الـصّحيح دون اسـتدعاء الوظـيفة الّـتي يـضطلع بها فالموضع هو "مبدأ أو أصل منه تؤخذ المقـدّمات في قياس من المقاييس الّتي تعمل على المطالب الجزئيّة في صناعة صناعة ويعنون بـذلك أنّهـا أحـوال وصـفات عامّـة وقـوانين يصار منها إلى استنباط المقدّمات الجزئيّة في قياس قياس"[2].

يتّـضح مـن خلال هذا الشّاهد أنّ المواضع تمثّل عامّة مشتركة منها تشتقّ مقدّمات القـياس فـتكون الحجّـة عـندئذ قياسـيّة في شكلها مبنيّة في جوهرها على موضع محدّد من

---

[1] جيل دكلارك، فنّ الحجاج: البنى الخطابيّة والأدبيّة، ص94.

[2] أبو الوليد بن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص73.

المواضـع المخـتلفة الّـتي تعود إمّا للحدّ أي الماهيّة أو الجنس أو خاصيّة أو العرض ويفسّر ابـن رشـد ذلـك بقوله "وأمّا أنحاء التّعليم المستعملة في هذه الصّناعة فذلك يظهر ممّا أقوله وذلـك أنّـه لمـا كـان كـلّ مطلـوب بحـرف "هـل" إمّـا أن يطلـب به هل الشّيء موجود على الإطـلاق مـثل قولنا هل الخلاء موجود؟ وإمّا هل كذا موجود كذا؟ مثل قولنا هل النّفس مائـتة؟ وإمّا هل كذا وجوده لكذا أكثر من وجوده لكذا؟ وإمّا هل كذا موجود لكذا؟ إمّا على أنّه حدّ أو جنس أو خاصيّة أو عرض"[1].

فالحجـاج استـنادا إلى "المواضـع المـشتركة" هـو حجـاج اسـتنتاجيّ (Déductif) باعتـباره يـنطلق مـن العـامّ ليـصل إلى الخاصّ ولكنّه لا يتّخذ بالضّرورة الشّكل "القضوي" الـصّارم (forme propositionnelle) ولـذلك لا يعتـبر هـذا الاسـتدلال اسـتدلالا منطقـيًا خالـصا. فهـو إن رمنا الدّقة ضرب من العلاقة بين المنطق والواقع تؤسّس بفضل الصّلة بين القضيّة العامّة والقضايا الخاصّة وهذا ما يجعل وفق عبارة جيل دكلارك "مناقضة قـضيّة مـا مـن هذه القضايا الخاصّة تنفي القضيّة العامّة الّتي تضمرها وتسلّط الضّوء على الـبعد الإيديلوجـي في الموضـع المعـتمد"[2] وهـو أمـر في نظـرنا خطـير فلئن كانت القدرة الوظيفـيّة للموضـع مـستقلّة فعـلا عـن محتواه الدّلالي فإنّ الأمر يختلف بالنّسبة إلى قبول المتلقّي به. إذ يبدو هذا القبول في علاقة وطيدة ببعده الإيديولوجي أي بعلاقته بالقيم الّتي تـتراءى عـبره والّـتي تشكّل خلفيّته الدّلاليّة وهو ما يبرزه بدقّة حسب ما جاء في تلخيص كـتاب الجـدل لابن رشد الموضع العشرون وهو أنّ "ما كان أظهر وأشهر فهو آثر ممّا هو في ذلك المعنى أقلّ" فهذا الموضع يمكن أن يقودنا إلى القول بأنّ الفنّان أو بطل الرّياضة آثر من العالم أو الأديب أو رجل السّياسة آثر من رجل التّعليم ولا يخفى ما في هذا القول من بعد إيديولوجي لا يقبله الكثيرون وقد أشار ابن رشد بالفعل إلى ذلك حين قال "وهو كاذب في أشـياء كـثيرة وذلك انّه يصيّر الخطيب آثر من المهندس والفقيه من الفيلسوف"[3] فالخطيب

---

[1] أبو الوليد بن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص78-79.

[2] جيل دكلارك، فنّ الحجاج، ص95.

[3] ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص153.

أفضل من المهندس عند اليونانيّين والفقيه آثر من الفيلسوف في بيئة إسلاميّة ترفض الفلسفة باسم الدّين فيكون البعد إيديولوجي واضحا في الاستنتاجين. من هنا تظلّ إمكانيّة رفضهما واردة رغم انبنائهما على موضع عامّ استعمل أو وظّف بشكل صحيح. وهو من شأنه أن يقودنا إلى ملاحظة هامّة تتعلّق بانتقاء المواضع في الحجاج. فهي عمليّة تلتبس التباسا واضحا بإيديولوجيا صاحب الخطاب ولا غرابة في ذلك لأنّه بين الإيديولوجيا والحجاج كما بيّنّا منذ الباب الأوّل في البحث وشائج قربى، والواقع أنّنا في ترتيبنا للحجج قد راعينا مقياس الموضوعيّة فيها فكانت الحجج شبه المنطقيّة كما يدلّ عليها اسمها أقرب الحجج إلى المنطق ومن ثمّة أدناها إلى الموضوعيّة الّتي تتناقص كلّما تقدّمنا في هذا القسم من البحث إذ الحجج المبنيّة على الواقع أقرب إلى الموضعية من تلك المؤسّسة للواقع ومع الحجج القائمة على القيم والمستندة إلى المشترك تتضاءل هذه الموضوعية بشكل لافت حتّى لتكاد تنعدم لأنّ الصّلة بالإيديولوجيا تتأكّد ممّا يعني إمكانيّة تحوّل الحجاج إلى ضرب من المغالطة ونوع من السّفسطة.

فإذا نظرنا في الشّعر العربي القديم وقفنا بالفعل على أبيات كثيرة يعتمد فيها الحجاج على مواضع مشتركة أي على مبادئ عامّة ذات طابع كونيّ مقنع من أهمّها الموضع القائل بأنّ ما كان أنفع في اكثر الأوقات فهو آثر من النّافع في وقت ما وهو مبدأ نجده خاصّة في الرّثاء. تقول الخنساء من البسيط[1]:

قَدْ كَانَ حِصْناً شَدِيدَ الرُّكْنِ مُمْتَنِعاً   لَيْثاً إِذَا نَزَلَ الفِتْيَانُ أَوْ رَكِبُوا

فالبيت رثائيّ فيه تمجّد الشّاعر الفقيد فتسمه بالقوّة والبأس ومنعة الرّكن غير أنّها تحتّج لمكانته وتبرّر فداحة المصاب استنادا إلى الموضع المذكور حين تجعل شجاعته مطلقة ثابتة فهو ليث في حال الرّكوب يتقدّم الجميع ويقودهم ليث في حال الرّجلة أيضا فتسمه بأرفع درجات الشّجاعة وأفضلها لأنّ ما كان نافعا في أكثر الأوقات هو المقدّم على النّافع

(1) الدّيوان، ص15.

في وقـت دون آخر. والخنساء لا تكتفي في تمجيد صخر بإطلاق شجاعته وتأكيدها في كلّ الأوقـات بـل تعـتمد موضعا مشتركا آخر هو أنّ كلّ واحد من الأشياء ممّا له وقت يخصّه إذا وجد في وقته آثر منه إذا وجد في غير وقته إذ تقول من الطّويل[1]:

وَلَهْفِي عَلَى صَخْرٍ لَقَدْ كَانَ عِصْمَةً ... لِمَوْلاَهُ إِنْ نَعْلٌ بِمَوْلاَهُ زَلَّتِ

يَعُودُ عَلَى مَوْلاَهُ مِنْهُ بِرَأْفَةٍ ... إِذَا مَا المَوَالِي مِنْ أَخِيهَا تَخَلَّتِ

فَتَىً كَانَ ذَا حِلْمٍ أَصِيلٍ وَتُؤْدَةٍ ... إِذَا مَا الحُبَى مِنْ طَائِفِ الجَهْلِ حُلَّتِ

فَإِنْ طَلَبُوا وِتْراً بَدَا بِتِرَاتِهِمْ ... وَيَصْبِرُ يَحْمِيهِمْ إِذَا الخَيْلُ وَلَّتِ

فالمعانـي الرّثائيّة في هذه المقطوعة متواترة معروفة تعود إلى نظام القيم العربيّة الّتي وقفنا عـندها في العنصر السّابق إذ تسند إليه نصرة المستضعفين من الموالي وتسمه بالحلم والـصبّر وتـصوّره طالـبا للـثأر حامـيا للقبيلة على أنها تدعّم هذه القيم بالموضع المذكور فـتجعل الخـصال الّـتي قدّمناها حاضرة في أوقات تتأكّد فيها الحاجة إليها فنصرة الضّعيف تـصبح ضـروريّة حـين يتخلّـى عنه الجميع والحلم تتأكّد قيمته حين تتعالى سورة الغضب ويستبدّ الجهل بالنّفوس والصّبر يغدو نافعا حين يشتدّ الجزع وتضعف النّفوس والشّجاعة تـصبح ضـروريّة متـى جـبن القـوم و ولّوا الأدبار. واعتماد المواضع المشتركة ليس حكرا علـى المـدح والـرّثاء بـل قـد يلجـأ الـشّاعر العاشـق في تغـزّله بالمـرأة إلى هـذه التّقنية في الاستدلال نحو قول امرئ القيس من الطّويل[2]:

أَلَـمْ تَرَيَانِـي كُلَّمَـا جِـئْتُ طَارِقـاً ... وَجَـدْتُ بِهَـا طِيبًا وَإِنْ لَـمْ تَطَيَّبِ

---

[1] م.ن، ص18-19.

[2] ديوان امرئ القيس، ص41.

فحبيبة امرئ القيس غير كلّ النّساء لا تحتاج إلى عطر تتطيّب به فلها طيب طبيعيّ هو جزء من جمالها وبعض من سحرها يغنيها عن غيره فيكون الشّاعر بذلك قد احتجّ لتفوّقها على سائر النّساء معتمدا الموضع القائل بأنّ "الشّيء الذّي وجد لنا لم نحتج إلى الشيء الآخر فهو آثر من الّذي إذا وجد لنا احتجنا إلى ذلك الأوّل" ولهذا عدّ هذا البيت من المبالغات الجائزة بل المستحبّة وفضّله بعضهم على قول كثير من الطّويل[1]:

فَمَا رَوْضَةٌ بِالحَزْنِ طَيِّبَةُ الثَّرَى   يَمُجُّ النَّدَى جَثْجَاثُهَا وَعَرَارُهَا
بِأَطْيَبَ مِنْ أَرْدَانِ عَزَّةَ مَوْهِناً   وَقَدْ أُوقِدَتْ بِالمندلِ الرَّطْبِ نَارُهَا[2]

في حين يوظّف جميل موضعا آخر هو "أنّ ما كان أصعب اقتناء فهو آثر وذلك أنّا كما يقول أرسطو فإذا اقتنينا ما لا يسهل وجوده كان سرورنا به أكثر" وذلك في قوله من الطّويل[3]:

وَلَسْتُ عَلَى بَذْلِ الصَّفَاءِ هَوِيتُهَا   وَلَكِنْ سَبَتْنِي بِالدَّلاَلِ وَبِالبُخْلِ

فتعلّقه بثينة يعود إلى بخلها وصدّها وهجرها فهو ينمو كلّما عزّ وصالها ويزداد كلّما استحال لقاؤها فإذا بدا حبّها يائسا لا أمل له في نيل سعادة الوصال عجز الشّاعر عن السلوّ فتنشأ المفارقة صارخة إذ من المفروض أن يولّد اليأس سلوّا وهو أمر يقرّه جميل نفسه حين خاطب قلبه في قصيدة له من الطّويل فقال[4]:

وَإِنَّ الَّتِي أَحْبَبْتَ قَدْ حِيلَ دُونَهَا   فَكُنْ حَازِماً وَالحَازِمُ المُتَحَوِّلُ

---

(1) الدّيوان، ص101-102.

(2) موهنا: بعد هدء من اللّيل –المندل: العود.

(3) ديوان جميل، ص68.

(4) م.ن، ص65.

فَفِي اليَأْسِ مَا يُسْلِي وَفِي النَّفْسِ خُلَّةٌ وَفِـي الأَرْضِ عَمَّـنْ لاَ يُؤَاتِيكَ مَعْزِلُ

ومـثل هـذا شائع في الشّعر العذري كثير إذ يحبّ الشّاعر من لا تدرك ويتعلّق من لا سـبيل إلى وصـالها وقـد تعرض عليه الكثيرات الوصال فيأبى ويبُحْن له بالحبّ فيعتذر برقّة لا تخلو من مرارة نحو قول عنترة من البسيط[1]:

لَوْ كَانَ قَلْبِي مَعِي مَا اخْتَرْتُ غَيْرَكُمُ وَلاَ رَضِـيتُ سِـوَاكُمْ فِي الهَوَى بَدَلاَ
لَكِـنَّهُ رَاغِـبٌ فِـي مَـنْ يُعَذِّبُـهُ فَلَـيْسَ يَقْـبَلُ لاَ لَـوْماً ولاَعَـذَلاَ

ومـن المواضـع الّـتي تعـتمد في سـياق التّعلـيل والتّبريـر إنّـه إذا كان أمران وكان أحدهما يصيّر الشّيء الّذي يحضره بحضوره خيرا فهو آثر من الّذي لا يصيّر غيره بحضوره خيراً على نحو ما جاء في قول العبّاس بن مرداس[2] من الطّويل[3]:

هُـمُ سَـوَّدُوا هُجْـناً وَكُـلُّ قَبِـيلَةٍ يُبَيِّنُ عَـنْ أَحْـسَابِهَا مَـنْ يَـسُودُهَا

فالبـيت هجائـيّ ينفـي عـن القبـيلة المهجـوّة الحسب والمجـد حجّته في ذلك أنّهم اتّخـذوا مـن الهجـن أسـيادا إذ يـصيّر حضور هؤلاء في مواضع السّيادة والقرار كلّ أفراد القبيلة مـن الهجـناء وإن لم يكونوا كذلك فإذا فاصلنا بين هذه القبيلة وسائر القبائل بانت معايـبها وتأكّـدت وضـاعة مكانتها باعتبار أنّ كلّ قبيلة سادتها أهل حسب ومجد وفضيلة آثر من هذه القبيلة وأفضل.

---

[1] الدّيوان،ص206.

[2] العبّاس بـن مـرداس الـسّلمي: هـو أبو الهيثم: شاعر فارس من سادات قومه. أمّه الخنساء الشّاعرة. أدرك الجاهليّة والإسلام وأسلم قبيل فتح مكّة وكان ممّن ذمّ الخمر وحرّمها في الجاهليّة ومات في خلافة عمر نحو 18هـ/ 639م. الزّركلي، الأعلام، ج4، ص39.

[3] قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص168.

فإذا نظرنا في أشعار تفاضل بين الشّيب والشّباب وهي دون شكّ كثيرة فإنّنا نتفطّن بيسر إلى اشتراكها في تعليل أفضليّة الثّاني على الأوّل في الاعتماد على موضع واحد مشترك هو أنّ ما كان مع لذّة آثر ممّا يكون بغير لذّة ففضل الشّباب على المشيب اقتران الأوّل دون الثّاني باللّذّة والمتعة إذ ينعى الأخطل شبابه فيقول من البسيط[1]:

لَقَدْ لَبِسْتُ لِهَذَا الدَّهْرِ أَعْصُرَهُ حَتَّى تَجَلَّلَ رَأْسِي الشَّيْبُ وَاشْتَعَلاَ
فَبَانَ مِنِّي شَبَابِي بَعْدَ لَذَّتِهِ كَأَنَّمَا كَانَ ضَيْفاً نَازِلاً رَحَلاَ

فحلاوة العيش تقترن بالشّباب واللّذّة في معناها المطلق سمته بلا منازع فمن العبث عندها أن يرجى طول العمر يقول في ذلك النّابغة الذّبياني من مجزوء الكامل[2]:

المَرْءُ يَأْمُلُ أَنْ يَعِيشَ وَطُولُ عَيْشٍ قَدْ يَضُرُّهْ
تَفْنَى بَشَاشَتُهُ وَيَبْقَى بَعْدَ حُلْوِ العَيْشِ مُرُّهْ
وَتَخُونُهُ الأَيَّامُ حَتَّى لاَ يَرَى شَيْئاً يَسُرُّهْ
كَمْ شَامِتٍ بِي إِنْ هَلَكْتُ وَقَائِلٍ لِلَّهِ دَرُّهْ

على هذا النّحو نفهم لم يهون الشّيب ويكفّ عن كونه مرعبا مؤرّقا متى اقترن هو الآخر باللّذّة والمتعة فينظم الشّاعر عندئذ أبياتا عديدة لا في بكاء الشّباب الرّاحل واللّذّة المنقضية بل في التّصابي والخلاعة والإصرار على التّعلّق بمودّات النّساء نحو قول أبي صخر الهذلي من الوافر[3]:

أَرَادَ الشَّيْبُ مِنِّي خَتْلَ نَفْسِي لِأَنْسَى ذِكْرَ رَبَّاتِ الحِجَالِ

---

[1] ديوان الأخطل، تصنيف وشرح إيليا سليم الحاوي، نشر دار الثّقافة، بيروت، د ت، ص192.

[2] الدّيوان، ص77.

[3] قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص130.

إِذَا اخْتَصَمَ الصِّبا وَالشَّيْبُ عِنْدِي   فَأَفْلَجْتُ الشَّبَابَ فَلاَ أُبَالِي[1]

على أنّ المشترك لا ينحصر في المواضع الّتي رأينا بعضهما أي في تلك المبادئ العامّة الّتي تشترك فيها كلّ الشّعوب والثّقافات لطابعها الإنسانيّ الواضح وإنّما قد يكون المشترك خاصّا لا كونيّا عامّا فتتحدّث عندها عن المشترك عند العرب دون سواهم وهذا من شأنه أن يقودنا إلى الحديث عن أمثال وحكم وأساطير وحكايات شعبيّة وخرافات يأتي بها الشّعراء على سبيل التّعليل والتّبرير فتصبح أداة من أدوات الحجاج وتقنيّة من تقنيّات الاستدلال منّا الدّرس والاهتمام.

والواقع أنّ الصّيغة المثليّة هي أكثر الأمور المشتركة تأثيرا في المتلقّي وأقدرها على النّفاذ إلى عالمه ومن ثمّة تغييره إذا جاء في اللّسان أنّ المثل كلمة تسوية، يقال هذا مثله كما يقال شبهه و شبهه بمعنى والمثل أيضا هو الشّيء الّذي يضرب لشيء مثلا فيجعل مثله ويقال تمثّل فلان ضرب مثلا وتمثّل بالشّيء مثلا وفي القرآن الكريم: "يا أيّها النّاس ضرب مثل فاستمعوا له"[2] وقد يكون المثل بمعنى العبرة ومنه قوله تعالى: "فجعلناهم سلفا ومثلا للآخرين"[3] وخلاصة القول إذن أنّ المثل هو القول السّائر الّذي يلمّح إلى الحادثة السّالفة المخزونة في الذّاكرة أو في الكتب يأتي به لوصف حالة راهنة شبيهة في ظروفها بتلك الماضية ولذا فإنّ القارئ أو السّامع إذا ما وقف على مثل احتاج إلى الرّجوع إلى الحادثة الأصليّة ليفهمه وقد زخرت كتب الأمثال بأحاديث وأخبار قدّمت إلينا على أنّها تؤطّر المثل وتضبط السّياق الّذي ضرب فيه لأوّل مرّة حتّى سار بين النّاس. ولا شكّ أنّ الاعتماد على الأمثال في الشّعر كوسيلة تعبير ذو أهمّيّة خاصّة لأنّه يتيح لنا الرّجوع إلى الحادثة الأصليّة

---

(1) أفلجت الشّباب: نصرت الشّباب وجعلته ظافرا.

(2) الحجّ، الآية 71.

(3) الزخرف، الآية 56.

والاطّلاع عليها ثمّ إنّه يسمو بالمعنى إلى مستوى القيم المشتركة هذا بالإضافة إلى كونه يقف دليلا على سعة ثقافة الشّاعر باعتبار الثّقافة قاعدة كلّ كلام شعرا كان أو نثرا والواقع أنّه ليس ثمّة جنس أدبيّ أعدل قسمة بين الأمم كالمثل وقد لا يدانيه في هذا الانتشار إلا الشّعر والرّواية ولكنّهما على ذلك لا يضارعانه من حيث الانتقاش في الذّاكرة ودورانه على الألسنة. وهذه السّيرورة قد تعزى لأمور عديدة أهمّها: بنية المثل المختصر وخصوصيّة العبارة المثليّة الّتي تقوم على التّقرير أو الإنشاء الطّلبي ممّا يجعلها ذات تأثير في المتلقّي نفسيّ وذهنيّ وجماليّ. وقد تعزى هذه السّيرورة إلى مضمون المثل وهو في الغالب تعليميّ يتوجّه إلى المتلقّي على سبيل القصد فيستفزّه ويدفعه إلى تبنّي موقف ما أو سلوك معيّن.

أضف إلى ذلك كلّه أنّ المثل ثريّ عميق فهو خلاصة تجارب الأفراد والشّعوب ومن هنا كان تأثيره في النّفوس باعتباره جزءا من المشترك وبعضا من الموروث.

بناء على ما تقدّم نصل إلى تأكيد فكرة هامّة لها صلة وثيقة بمبحث الحجاج هي تواتر النّصّ المثلي. فمصطلح "المثل السّائر" يجسّم مسألة رواج المثل وشيوعه وهو ما يثبت طاقة المثل الحجاجيّة ذلك أنّ المتلقّي يتقبّل هذه الأمثال باطمئنان بحكم فعل التّواتر فيه.

ولتوضيح صلة المثل بالحجاج نقول إنّ طاقة الأمثال الحجاجيّة إنّما تقوم في جوهرها على "القياس" قياس الحالة الحاضرة الرّاهنة على أخرى مشابهة يعرفها الجميع ويدركون أبعادها فمتى سلّموا فإنّهم سيسلّمون بالحاضرة ومن ثمّة جاز القول بأنّ خطورة هذا النّوع من الاستدلال تكمن في الإيهام بالتّقارب الكبير بين الحالتين عن طريق علاقة الشّبه الّتي يقيمها الشّاعر بينهما فيفعل المثل في المتلقّي تماما كفعل التّشبيه أو الاستعارة فيه ولكنّه يتفوّق على التّشبيه والاستعارة من حيث أنّ

المشبّه بـه يكـون حالـة شـائعة مـتداولة تحيل على حادثة كاملة راسخة في الذّاكرة الجماعـيّة كامـنة في أعماق الجميع بحكم الشيّوع والتّواتر فيتأكّد تأثير القياس ويثبت سحر المثل. فلو نظرنا في قول مسكين الدّارمي[1] من الرّمل[2]:

وَإِذَا الفَـــاحِشُ لاَقَـــى فَاحِـــشاً فَهُـــنَاكُمْ وَافَـــقَ الـــشَّنُّ الطَّـــبَقْ

إِنَّمَـــا الفُحْـــشُ وَمَـــنْ يَعْـــتَادُهُ كَغُـــرَابِ الـــسَّوْءِ مَـــا شَـــاءَ نَعَـــقْ

فالـشّاعر في هـذا البيت إنّما يذهب إلى أنّ الفاحش الفاسق متى وجد الفحش في موضـع ارتـاده أعجـبه ووافقـه فأقام فيه وأطال به المكوث بل نما فحشه وتزايد لأنّه وجد التّربة الملائمة الّتي يترعرع فيها وينمو ولتبرير ذاك استدعى مثلا في قوله "وافق الشّنّ الطّبق" وهو يضرب للمتوافقين أو "صار مثلا للمتّفقين في الشّدّة وغيرها"[3] على حدّ تعبير الميداني في مجمـع الأمـثال فيقـيم بـذلك علاقة تماثل بين حالة الفاحش الّذي يلاقي فحشا والحالة الـسّالفة المخـزونة في الذّاكـرة فيجعل الأولى تستمدّ من الثّانية قوّتها فتثبت بدورها للعقل وترسـخ في الـنّفس ثـبوت المثل ورسوخه. وهو في البيت الثّاني يستدلّ على سوء اجتماع الفـاحش بـالفحش أو بمـن يماثلـه في الفحـش بمثل شائع عند العرب هو قولهم "أشأم من غـراب" ولكـنّه لم يـصغه الصّياغة المعتادة المتواترة إذ الأمثال الّتي تتعلّق بالغراب كثيرة فقد

---

(1) مـسكين الدّارمـي: ربيعة بن عامر بن أنيف (بالتّصغير) بن شريح الدّارمي التّميمي شاعر عراقي شجاع من أشراف تميم لقّب مسكينا لأبيات قال فيها: أنا مسكين لمن أنكرني.

ومن متداول شعره:

أخـــاك أخـــاك إن مـــن لا أخـــا لـــه كـــساع إلى الهـــيجا بغـــير ســـلاح

له أخبار مع معاوية وكان متصلا بزياد بن أبيه (تـ 89هـ).

الزّركلي، الأعلام، ج3، ص41.

(2) ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص347.

(3) الميداني (أبـو الفـضل أحمـد بـن محمّد النّيسابوري) معجم مجمع الأمثال، صنعه الدّكتور، قصيّ الحسين دار الشّمال للطّباعة والنّشر والتّوزيع، طرابلس، لبنان، ط1، 1990، ص777.

قالوا أشأم من غراب وأبصر من غراب وأخدع من غراب وأزهى من غراب وأعزّ من الغراب الأعصم وأصفى من عين الغراب وشبّهوا بغراب نوع من مضى لحاجة من الحاجات وأبطأ فلم يعد فقالوا لا يرجع فلان حتّى يرجع غراب نوح[1] فإذا كان أصل التّطيّر من الطّير فإنّ الغراب أشأم ما كانوا يتطيّرون به ولذلك فإنّ حضوره في البيت على سبيل التّشبيه يجعل الإحالة المتحدّث عنها تتسربل بالشّؤم وتتناهى في الشّرّ والسّوء. ولذا يوظّفه عنترة في قوله من الكامل[2]:

ظَعَنَ الَّذِينَ فِرَاقَهُمْ أَتَوَقَّعُ وَجَرَى بِبَيْنِهِمُ الغُرَابُ الأَبْقَعُ
حَرِقَ الجَنَاحِ كَأَنَّ لَحْيَيْ رَأْسِهِ جَلَمَانِ بَالأَخْبَارِ هَشٌّ مُولَعُ[3]
فَزَجَرْتُهُ أَلاَّ يفرِّخَ عُشُّهُ أَبَداً وَيُصْبِحَ وَاحِداً يَتَفَجَّعُ[4]

ليدلّ على شؤم الفراق وأسى البين بل ليستدلّ على جزعه من هذا الفراق المتوقّع المنتظر بزجره للغراب ودعائه عليه بألاّ يفرّخ عشّه وقد أخبره بما هو واقع وتنبّأ بما هو حاصل. ويقول كعب بن زهير من البسيط[5]:

فَمَا تَدُومُ عَلَى حَالٍ تَكُونُ بِهَا كَمَا تَلَوَّنُ فِي أَثْوَابِهَا الغُولُ
وَلاَ تَمَسَّكُ بِالعَهْدِ الَّذِي زَعَمَتْ إِلاَّ كَمَا يُمْسِكُ المَاءَ الغَرَابِيلُ
كَانَتْ مَوَاعِيدُ عُرْقُوبٍ لَهَا مَثَلاً وَمَا مَوَاعِيدُهَا إِلاَّ الأَبَاطِيلُ

---

(1) محمّد عجينة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها، ط1، 1994، ص324.

(2) الدّيوان، ص48.

(3) حرق الجناح: أي قد نسل شعره وتقطّع. اللّحيان: جانبا الوجه. الجلمان: مثنّى الجلم وهو المقراض. هشّ: مولع فرح أي بتفريق الأحباب.

(4) يدعو عليه أن لا يفرخ عشّه وان يبقى وحيدا يتفجّع على أهله لأنّه كان سبب الفراق.

(5) الدّيوان، ص16.

فهـو يـتحدّث عن تقلّب المرأة وتجدّد هواها ويصوّر خيانتها وعدم إيفائها بالعهود والمواعـيد مجـتهدا كـلّ الاجتهاد في الاحتجاج لصدق ما يدّعيه وصحّة ما يذهب إليه وقد جمعـنا الأبيات الثّلاثة قصدا ليتسنّى لنا الوقوف على الطّاقة الحجاجيّة الكامنة في كلّ بيت ونـدرك من ثمّة الاختلاف بينها في درجة الإقناع. فالبيت الثّاني قائم على التّشبيه إذ يشبّه مـسك المـرأة بالعهد بمسك الغرابيل بالماء فكما لا تبقى الغرابيل على الماء كذلك لا تبقي المـرأة علـى العهد فجوهر الصّورة تشبيه المعني بالمحسوس لتقريب المعنى أوّلا وللاحتجاج ثانـيا لحكـم المـتعلّق بالمرأة إذ يجعل الشّاعر هذا التّشبيه في أعلى درجات السّلّم الحجاجيّ أي يقدّمه كدليل أقوى على خيانة المرأة وتنكّرها للعهد ولكنّ البيتين الأوّل والثّالث رغم قـيامهما علـى بنـية التّـشبيه أيضا يتقدّمان على البيت المذكور من حيث الطّاقة الحجاجيّة ويفـضلانه على مستوى الفعل في المتلقّي والتّأثير فيه إذ يشبّه المرأة في تقلّبها بتقلّب الغول فـإذا بالمـشبّه بـه خـرافة كامنة في الذّاكرة الجماعيّة فالغول كما يعرّفه الجاحظ لا ينتمي إلى الحقائـق الموجـودة خـارج الـذّهن وإنّمـا هـو حقيقة نفسيّة فهو "إسم لكلّ شيء من الجنّ يعـرض للـسّفّار ويتلوّن في ضروب الصّور والثّياب ذكرا كان أو أنثى إلاّ أنّ أكثر كلامهم علـى انّـه أنثـى"[1] والـشّاعر حـين يجعـل المـرأة شبيهة بالغول بكلّ ما تحيل عليه من تبدّل وتقلّـب وقـدرة عجيبة على الظّهور في كلّ حين بمظهر يخالف ما كانت عليه إنّما يستدلّ علـى مـزاجيّة المـرأة وتقلّـب هـواها فيوجّه المتلقّـي بالتّالـي إلى غايـة ينـشدها هي عدم الاطمئـنان للمـرأة والوثـوق بهـا. ولم يكـتف بذلك بل راح يضرب لمواعيدها مثلا شائعا معـروفا هـو "مواعـيد عـرقوب" وهـو رجـل مـن يثـرب يضرب به المثل في إخلافه بالوعد وذكـرت المـصادر حوادث تدعم ذلك وتؤكّده. فإذا بالمرأة وفق عمليّة قياس بسيطة تغدو قاعـدة في الإخـلاف بالـوعد والتّنكّـر للعهـد فيحمل الشّاعر المتلقّي من جديد على عدم الاغترار بمواعيدها بل وعدم انتظار الوفاء منها في مطلق الأحوال أو توقّع الصّدق منها في مختلف الظّروف.

---

[1] الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السّلام محمّد هارون، ط1، مصر 1944، ج4، ص158.

وتضرب العرب لمن عرفوا بالقوّة والشّدّة ونحوهما مثلا فيقال "كأنّهم جنّة عبقر" وذلك لأنّ العرب عدّت الموضع المعروف بـ"عبقر" مكانا تسكنه الجنّ وهو مثل وظّفه زهير بن أبي سلمى في قوله من الطّويل[1]:

إِذَا فَـزِعُوا طَـارُوا إِلَـى مُـسْتَغِيثِهِمْ   طِـوَالَ الرِّمَاحِ لاَ ضِعَافٌ وَلاَ عُزْلُ

بِخَـيْلٍ عَلَـيْهَا جِـنَّةٌ عُبْقَـرِيَّةٌ   جَدِيـرُونَ يَـوْماً أَنْ يَنَالُوا فَيَسْتَعْلُوا

فهو يمدح قوم سنان بن أبي حارثة المريّ فيسمهم بالشّجاعة والنّجدة فإذا أغاثوا مستصرخا هبّوا إلى ذلك مدجّجين بالسّلاح وأظهروا شدّة وبأسا احتجّ لها الشّاعر بتشبيههم بجنّة عبقر فإذا بالصّورة تقدّم كدليل أقوى على بأسهم بل على جدارتهم بأن ينالوا المجد ويسودوا جميع العرب.

على أنّ طاقة المثل الحجاجيّة لا تعود إلى تأثير "التّواتر" وفعل "السّيرورة" في النّفوس فحسب بل يذهب فارقا إلى أنّ "المثل يستمدّ قوّته الإقناعيّة من ميل الإنسان الطّبيعي إلى التّقليد"[2] فالمرء يحمل منذ ولادته نزوعا واضحا إلى التّقليد وهو أمر من شأنه أن يسهّل عمليّة اندماجه في المجتمع إذ نعمد إلى فعل ما نراه يفعل أو ما نعلم أنّه قد فعل في حين نحذر كثيرا ونتردّد أكثر في القيام بعمل جديد لم نتعوّد عليه. فالمثل من شأنه أن يحرّك في المتلقّي هذا النّزوع الطّبيعي إلى التّقليد، تقليد حالة سالفة مشابهة لحالته الرّاهنة ومن هنا تتأتّى قدرته التّعليميّة وطاقته الإقناعيّة باعتبار أنّ "المثل لا معنى له ولا عمل له في خطاب ما إلاّ بفضل مقارنة واضحة أو خفيّة تربطه بالوضعيّة المدروسة وبالفرضيّة الّتي يناقشها المتكلّم"[3] والمثل كحجّة إنّما "يستدعي وضعيّة واقعيّة مألوفة عند المتلقّي ليتمّ ضمنيّا

---

(1) الدّيوان، ص84.

(2) كيبدي فارقا (Kibedi Varga)، الخطابة والأدب: دراسات للأشكال الكلاسيكيّة (Rhétorique et littérature: études de structures classiques)، منشورات ديدي (Edition Didier)، باريس، 1970، ص48.

(3) الكتاب نفسه، ص47.

تشكيل قاعدة عامّة يفترض قبولها من قبل المتلقّي[1] ونعني بالواقعيّة أنّها ممكنة التّحقيق إن لم تتحقّق فعلا وبالمألوفة أنّها تبتعد عن الغرابة وتنأى عن استدعاء الخوارق، وهذا يشكّل بطبيعة الحال صنفا من الأمثال هو الصّنف المتواتر المعروف أي ذلك القول النّاتج عن مشهد أو موقف نفسيّ أو اجتماعيّ يضرب لحدث مشاكل للأوّل على ما بينهما من فارق زمنيّ كقولهم المذكور "وافق شنّ طبقاً" أو "كمواعيد عرقوب" ولكنّنا لا نغفل الإشارة إلى نوع ثان من الأمثال هو الأسطورة أو الخرافة على لسان حيوان أو جماد والحكاية المثليّة تعتمد تقنيّات مشابهة لتقنيّات المثل السّائر ولكنّها تتّخذ بنية حكائيّة كاملة. فإذا كان المثل السّائر يحيل على حادثة مصاحبة لابدّ من الاطّلاع عليها لفهم المثل فإنّ الحكاية المثليّة تقدّم هي ذاتها في شكل حكائيّ فتتطلّب شروطا جديدة تنضاف إلى تلك الّتي أثرناها سابقا (أي التّواتر والواقعيّة والطّابع المألوف والصّيغة المؤثّرة) هذه الشّروط هي: التّناغم ووضوح المقصد التّعليمي وحسن الصّياغة القصصيّة لذا يعدّ هذا الصّنف من الأمثال موضع الالتقاء المثير بين الحجاج والأدب.

والواقع أنّ المتصفّح لدواوين الشّعراء يكتشف بيسر أنّهم يعتمدون أحيانا كثيرة وفي مختلف أغراضهم على الأساطير والحكايات الشّعبيّة فينهلون منها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا. وهذا يفترض دون شكّ أن يكون جمهور المتلقّين على وعي تامّ بما كان يقوله الشّاعر لمشاركتهم له في المعتقد واستيعابهم للماضي الّذي لم يكن مستترا على أعينهم وبذلك وجد الشّعراء الطّريق ممهّدة لتوصيل آرائهم وأفكارهم للآخرين ووجدوا خاصّة السّبيل الحجاجيّة لإقناعهم بما يذهبون إليه من آراء وأفكار وحملهم على تبنّي مواقفهم وقناعاتهم على أنّنا نؤكّد أنّ الشّعراء وهم يستعينون بالأسطورة أو الخرافة ويستلهمونها فإنّهم يتباينون في زاوية النّظر لهذا المشترك وطريقة تناوله وذلك حسب المناسبة وطبيعة الحدث ومن الطّبيعيّ أن يتوقّف ذلك كلّه على موهبة الشّاعر في تطويع الأسطورة وجعلها شعرا يفعل في المتلقّي ومجانستها مع الباعث على القول وهو أمر يمكن أن نتبيّنه

---

[1] جيل دكلارك، فنّ الحجاج، ص109.

من خلال توظيف النّابغة الذّبياني لأسطورة زرقاء اليمامة توظيفا حجاجيًا ذكيًا في قوله من البسيط[1]:

احْكُمْ كَحُكْمِ فَتَاةِ الحَيِّ إِذْ نَظَرَتْ إِلَى حَمَامِ شِرَاعٍ وَارِدِ الثَّمَدِ[2]
يَحُفُّهُ جَانِبَا نِيقٍ وَتُتْبِعُهُ مِثْلَ الزُّجَاجَةِ لَمْ تُكْحَلْ مِنَ الرَّمَدِ[3]
قَالَتْ أَلاَ لَيْتَهَا هَذَا الحَمَامُ لَنَا إِلَى حَمَامَتِنَا وَنِصْفُهُ فَقَدِ[4]
فَحَسَّبُوهُ فَأَلْفَوْهُ كَمَا حَسَبَتْ تِسعاً وَتِسْعِينَ لَمْ تَنْقُصْ وَلَمْ تَزِدِ
فَكَمَّلَتْ مائَةً فِيهَا حَمَامَتُهَا وَأَسْرَعَتْ حِبْسَةً فِي ذَلِكَ العَدَدِ

فالنّابغة وقد اتّهم بالخيانة وربط علاقة آثمة بالمتجرّدة زوجة النّعمان بن المنذر لم يجد بدًا من نظم قصائد عديدة في المدح المقترن بالاعتذار وسيلة إلى دفع التّهمة عنه وتجنيب قبيلته في الوقت ذاته غضب الملك عليها ولعلّ أبرز اعتذاريّاته داليّته الّتي ضمنّها أجزاء من قصّة زرقاء اليمامة المعروفة بـ"فتاة الحيّ" لإقناع الملك بضرورة إعادة النّظر في حكمه المتعجّل غير الدّقيق مذكّرا إيّاه بدقّة الحكم الّذي أصدرته تلك الفتاة وسرعته وهي من ضرب بها المثل فقيل أحكم من زرقاء اليمامة[5] إذ زعموا أنّ فتاة الحيّ كان لها قطاة فمرّ بها سرب من القطا بين جبلين فقالت:

ليت الحمام ليه إلى حمّامتيه
ونصف قديه تمّ الحمام ميه

---

(1) الذّبوان،ص34-35.

(2) شراع: مجتمعة. الثّمد: الماء القليل الّذي يكون في الشّتاء ويجفّ في الصّيف.

(3) يحفّه: يحيط به. جانبا: ناحيتا. النّيق: الجبل. مثل الزّجاجة: أي عينا صافية لم يصبها رمد فتحتاج إلى كحل.

(4) قد: اي حسب.

(5) الميداني، مجمع الأمثال، ص197.

فكـان الحمـام سـتّا وسـتّين ونصفه ثلاث وثلاثون فذاك تسع وتسعون ولها حمامة فكملت المائة.

والّذي يهمّنا في هذه الأبيات الوظيفة الحجاجيّة الّتي اضطلعت بها الأسطورة فقد استهلّت بفعل أمر يفيد الرّجاء: إنّها دعوة مستعطفة إلى التّروّي والتّثبّت قبل اتّخاذ الحكم أيّ حكم في شأن الشّاعر وبكاف التّشبيه تغدو الدّعوة إلى النّسج على منوال والسّير على هـدي مـثال: إنّهـا فتاة الحيّ الّتي ذاع صيتها وغدت نموذجا في الحكم الدّقيق على سرعته الـصّائب على صعوبته إذ أنّ النّابغة في هذه الأبيات وحسب أغلب الشّرائح لّما أراد مدح هـذه الحكـيمة الحاسـبة بـسرعة إصـابتها شدّد الأمر وضيّقه ليكون أحسن له إذا أصاب. فجعلـه حـرزا لطـير إذ كـان الطّـير أخـفّ ما يتحرّك ثمّ جعله حماما إذ كان الحمام أسرع الطّير. ثـمّ كثّـر العـدد إذ كانـت المسافة مقـرونة بها وذلك أنّ الحمام يشتدّ طيرانها عند المسابقة والمنافـسة ثـمّ ذكـر أنّها طارت بين نيقين لأنّ الحمام إذا كان في مضيق من الهواء كـان أسـرع طيرانـا منه إذا اتّسع عليه الفضاء ثمّ جعله وارد الماء لأنّ الحمام إذا ورد الماء أعانـه الحرص على الماء سرعة الطّيران[1] ومن ثمّة نلاحظ حسن صياغة الأسطورة الّذي مـن شأنه أن يرفد الحجاج ويدعمه إذ اختار النّابغة أن يجعل كلّ الظّروف دالّة على حسن إصابة الحاسبة رغم السّرعة الشّديدة الّتي تمّت فيها العمليّة فيظهر للنّعمان إمكان الوصول سـريعا إلى حكـم صـائب دقـيق ويحثّه علـى الاقتداء بفتاة الحيّ فإذا بالحجاج عن طريق الأسـطورة يـبرز الوظـيفة الإيحائـية للخيال والّتي تمّ إهمالها بشكل مفرط بسبب ما وجّهه أفلاطون من اتّهامات للخيال المغالط[2] فالأبيات توحي فعلا بأنّ قرار القتل الّذي أصدره الـنّعمان حكـم متسرّع لا تريّث فيه ولا ترويّ ولذلك جانب الصّواب ووقع في الخطأ بما يعنـيه ذلـك مـن ظلـم وتجـنّ. لكـنّه لم يصرّح بهذه المعاني وإنّما جعل صياغة الأسطورة وحدها النّاطقة رغم صمت الشّاعر موحية رغم الخيال المسيطر والعجيب المفارق.

---

(1) الميداني، مجمع الأمثال، ص197.

(2) جيل دكلارك، فنّ الحجاج، ص111.

وقد يستعين الشّاعر بالأسطورة ليحقّ حقّا لغيره ويدفع الأذى عنه وبذلك تتنزّل في قلب الحجاج كما فعل الأعشى في دفاعه عن تابعه "هداج" الّذي كان يلازمه ويدلّه على الطّريق في آخر أيّامه بعد أن كفّ بصره إذ اتّهم هذا التّابع بسرقة راحلة عمرو بن المنذر بن عبدان وكان جارا له عندما وجدوا بعض لحمها في بيته وممّا أثّر في نفس الأعشى وجعله يشكو المرارة والانكسار أنّه كان مقيما مع أبناء عمومته لبني سعد بن قيس لرحيل قومه عن الحيّ ممّا أسهم في خلق شعور بالغربة والوحدة وتحمّل وزر هذه التّهمة مع تابعه وما دام الأمر كذلك فلا بدّ أن يرفع عقيرته عاليا في هجاء عمرو بن المنذر بن عبدان وهجاء بني سعد موظّفا أسطورة "ضرب الثّور" ليصفح عمّا يعتمل في داخله من شعور بالظّلم وتقطّع أواصر الرّحم والقربى. يقول من الطّويل[1]:

إِلَى مَتَى مَعْشَرٍ لاَ يُعْرَفُ الوُدُّ بَيْنَهُمْ ... وَلاَ النَّسَبُ المَعْرُوفُ إِلاَّ تَنَسُّبَا
أَرَانِي لَدُنْ أَنْ غَابَ قَوْمِي كَأَنَّمَا ... يَرَانِيَ فِيهِمْ طَالِبُ الحَقِّ أَرْنَبَا
دَعَا قَوْمَهُ حَوْلِي فَجَاءُوا لِنَصْرِهِ ... وَنَادَيْتُ قَوماً بِالْمُسَنَّاةِ غُيَّبَا
فَأَرْضَوْهُ أَعْطَوْهُ مِنِّي ظُلاَمَةً ... وَمَا كُنْتُ قُلاًّ قَبْلَ ذَلِكَ أَزْيَبَا[2]
وَإِنِّي وَمَا كَلَّفْتُمُونِي وَرَبِّكُمْ ... لِيَعْلَمَ مَنْ أَمْسَى أَعَقَّ وَأَحْرَبَا
لَكَالثَّوْرِ وَالجِنِّيِّ يَضْرِبُ ظَهْرَهُ ... وَمَا ذَنْبُهُ أَنْ عَافَتِ المَاءَ مَشْرَبَا

إذ تزعم العرب أنّ الجنّ هي الّتي تصدّ الثّيران عن الماء حتّى تمسك البقر عن الشّرب فتهلك[3] فضرب الثّيران إذا امتنعت البقر عن ورود الماء إنّما يعود إلى الاعتقاد بحلول أرواح شرّيرة في الثّور فكأنّ هذا الضّرب الواقع على ظهر الثّور هو بمثابة طرد للأرواح الّتي حلّت فيه وهي أسطورة أحسن الأعشى في رأينا –توظيفها للاحتجاج للظّلم

---

(1) الدّيوان، ص8-9.

(2) القلّ: القليل. الأزيب اللّئيم الدّعيّ.

(3) الجاحظ، الحيوان، ج4، ص245.

المسلّط عليه وعلى تابعه فالأسطورة يأتي بها للقياس قياس حالة راهنة على أخرى متجذّرة في الذّاكرة الجماعيّة راسخة في ضمير العربيّ فإذا كانت الحالة الحاضرة متمثّلة في ظلم القوم لتابع الأعشى ومن ثمّة له وتنكّر بني سعد لهما غير حافلين بصلة الرّحم فإنّ قيمة المثل الحجاجيّ تكمن في كونه يسوّي عن طريق المقايسة بين حاله –وقد ظلم ونبذ دون جريرة أو إثم– وحال الثور الّذي يضرب بغير ذنب ويقسو النّاس عليه لمجرّد امتناع البقر عن الورود فإذا بالخيال يخدم الحقيقة وإذا بالرّاسخ في الذّاكرة الجماعيّة يمنح الخطاب قوّته ويهبه الكثير من تأثيره وسحره.

ويستلهم الأعشى في القصيدة ذاتها رمزا أسطوريًا آخر هو منشم وعطرها المشؤوم إذ قيل إنّ منشم إسم إمرأة وكانت عطّارة تبيع الطّيب فكانوا إذا قصدوا الحرب غمسوا أيديهم في طيبها وتحالفوا عليه بأن يستميتوا في الحرب ولا يولّوا أو يقتلوا فكانوا إذا دخلوا الحرب بطيب تلك المرأة يقول النّاس: قد دقّوا بينهم عطر منشم فلمّا كثر منهم هذا القول سار مثلاً إذ يقول[1]:

أَرَانِـي وَعَمْـراً بَيْنَـنَا دَقُّ مَنْـشِمٍ ... فَلَـمْ يَـبْقَ إِلاَّ أَنْ أُجَـنَّ وَيَكْلَـبَا
كِلاَنَـا يُرَائِـي أَنَّـهُ غَيْـرُ ظَـالِمٍ ... فَأَعْـزَيتُ حِلْمِي أَوْ هُوَ اليَوْمَ أَعْزَبَا
وَمَـنْ يُطِـعِ الوَاشِـيَ لاَ يَتْـرُكوا لَهُ ... صَـدِيقاً وَإِنْ كَـانَ الحَبِـيبُ المُقَـرَّبَا

فنصّ الأعشى على هذا النّحو نمط دقيق من التّهويل يدلّ على براعة الشّاعر الّذي خبر الأساطير عندما ربط العداوة الحادّة القاتلة بينه وبين عمرو الّذي ليس وراءها إلاّ أن يمسّ الأعشى الجنون أو يصيب عمرة الكلب برمز أسطوريّ استطاع من خلاله أن يستدلّ على شدّة غضبه وتأزم العلاقة بينهما بإشاعة مناخ الشّر المقيت وما يتمخّض عنه من إيحاء نفسيّ بوجود عالم مرعب ومخيف سيفضي إلى ما أفضى إليه المتطيّبون بعطر تلك المرأة المشؤومة بعد أن طرحوا حلمهم بعيدا ونفذ صبرهم وتبرّأوا من جنايتهم كما هي الحال الرّاهنة بينه وبين عمرو.

---

[1] الميداني، مجمع الأمثال، ص345.

على أنّ الشّاعر وهو يحتجّ لرأي أو موقف لا يكتفي باستلهام الأساطير وتوظيفها لغاية الإقناع والحمل على الإذعان بل يلجأ أحيانا كثيرة إلى حكايات أبطالها من الحيوانات يكسبها النّصّ دلالات رمزيّة هامّة وطاقة إيحائيّة خطيرة بحيث تبدو قادرة على التّأثير في المتلقّي وتغيير عالمه الفكريّ والشّعوريّ إذ يخاطب المجنون ليلاه في قصيدة له من الطّويل[1]:

هَبِي أَنَّنِي أَذْنَبْتُ ذَنْباً عَلِمْتِهِ	وَلاَ ذَنْبَ لِي يَا لَيْلُ فَالصَّفْحُ أَجْمَلُ
فَإِنْ شِئْتِ هَاتِي نَازِعِينِي خُصُومَةً	وَإِنْ شِئْتِ قَتْلاً إِنَّ حُكْمَكِ أَعْدَلُ
نَهَارِي نَهَارٌ طَالَ حَتَّى مَلِلْتُهُ	وَلَيْلِي إِذَا مَا جَنَّنِي اللَّيْلُ أَطْوَلُ
وَكُنْتُ كَذِئْبِ السَّوْءِ إِذْ قَالَ مَرَّةً	لِبُهْمٍ رَعَتْ وَالذِّئْبُ غَرْثَانُ مُرْمِلُ[2]
أَلَسْتِ الَّتِي مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ شَتَمْتِنِي	فَقَالَتْ مَتَى ذَا؟ قَالَ ذَا عَامُ أَوَّلُ
فَقَالَتْ وُلِدْتُ العَامَ بَلْ رُمْتَ كِذْبَةً	فَهَاكَ فَكُلْنِي لاَ يَهْنِيكَ مَأْكَلُ

فالسّياق كما نرى سياق شكوى وعتاب إذ يشكو الشّاعر ظلم الحبيبة الهاجرة المتمنّعة ويعاتبها برقّة لا تخلو من مرارة محاولا إقناعها بأنّه لم يرتكب ذنبا يستحقّ منها قسوة وصدّا علّها ترقّ له وتحسن معاملته فيستدعي القصّة الحيوانيّة الّتي تحضر كما هو جليّ على سبيل المقارنة والتّشبيه بموجبها تصبح ليلى في جورها وقسوتها على الشّاعر دون ذنب ارتكبه كذئب جائع رام أكل صغار الماعز والخراف فتعلّل بأنّها شتمته في العام السّابق دون ذنب ارتكبه في حقّها والحال أنّها لم تر النّور إلاّ منذ زمن قصير فعلمت أنّه آكلها دون ذنب وإن أجهد نفسه في التّعليل والتّبرير

---

(1) الدّيوان، ص75.

(2) غرثان: جائع. مرمل: جائع معدم لا زاد له.

فالقصّة على ما نرى عميقة الإيحاءات إذ توحي بأنّ الظّالم متى رصد لظلمه هدفا لم يجد صعوبة في التّبرير والتّعليل وأنّ المستضعف متى قعدت به أدواته في القتال والذّود عن الذّات علم أنّ حجاج الظّالم لا معنى له وأنّ تقديم استدلال مضادّ لا قيمة له كذلك شأن الشّاعر يدرك أنّ كل تبرير واعتذار سيذهب هباء أمام إصرار ليلى على الهجر الرّافض لكلّ أسباب الوصال. فهو مستسلم استسلام الضّعيف أمام القويّ خاضع خضوع الأسير لآسره ولكنّ الطّريف أنّه استسلام واع وخضوع ذكيّ يحاول اقتحام عالم الحبيبة والفعل فيه حين يذكّرها بأنّه مستسلم عن علم خاضع عن حبّ فإذا به أقوى من ظالمه وأقدر من آسره.

وفي السّياق ذاته: سياق الشّكوى والعتاب يوظّف النّابغة الذّبياني قصّة الحيّة "ذات الصّفا" ليلوم بني مرّة إيثارهم وتحالفهم عليه وعلى قومه محتجّا لبراءته مستدلّا على طول صبره عليهم وتحمّله ما لا يطاق من جورهم وأذاهم فيقول من الطّويل[1]:

وَإِنِّي لَأَلْقَى مِنْ ذَوِي الضِّغْنِ مِنْهُمُ ... وَمَا أَصْبَحَتْ تَشْكُو مِنَ الوَجْدِ سَاهِرَةْ

كَمَا لَقِيتْ ذَاتُ الصَّفَا مِنْ حَلِيفِهَا ... وَمَا انْفَكَّتِ الأَمْثَالُ فِي النَّاسِ سَائِرَةْ

فَقَالَتْ لَهُ أَدْعُوكَ لِلْعَقْلِ وَافِيًا ... وَلاَ تَغْشَيَنِّي مِنْكَ بِالظُّلْمِ بَادِرَةْ

فَوَاثَقَهَا بِاللهِ حِينَ تَرَاضَيَا ... فَكَانَتْ لَدَيْهِ المَالَ غِبًّا وَظَاهِرَةْ

فَلَمَّا تَوَفَّى العَقْلَ إِلاَّ أَقَلَّهُ ... وَجَارَتْ لَهُ نَفْسٌ عَنِ الحَقِّ جَائِرَةْ

تَذَكَّرَ أَنَّى يَجْعَلُ اللهُ جُنَّةً ... فَيُصْبِحَ ذَا مَالٍ وَيَقْتُلَ وَاتِرَهْ

فالنّابغة غاضب ثائر يرى في معاملة بني مرّة له ولقومه جورا وغدرا ويحتجّ لذلك معتمدا "المشترك" إذ يستدعي قصّة ذات الصّفا وهي حيّة تحدّث عنها العرب وذكروها في

[1] الدّيوان،ص69-70.

أشعارهم وقالوا إنّ أخوين خرّبت بلادهما وكانا قريبين من واد فيه حيّة قد حمته فلا ينزل له أحد فقال أحدهما لأخيه: لو أتيت هذا الوادي للكلإ فرعيت فيه إبلي فأصلحتها. فقال له أخوه: أخاف عليك الحيّة فقال والله لأفعلنّ ثمّ إنّه هبط ورعى فيه إبله زمانا ثمّ إن الحيّة نهشته فقتلته فقال أخوه والله ما في الحياة خير بعده ولأطلبنّ الحيّة فيزعمون أنّه لمّا لقيها وأراد قتلها قالت ألا ترى أنّي ندمت على ما كان منّي فهل لك في الصّلح فأدعك في هذا الوادي فتكون فيه آمنا وأعطيك ديّة أخيك في كلّ يوم ديناراً فصالحها على ذلك فأخذت تعطيه كلّ يوم دينار فكثر ماله ثمّ قال كيف ينفعني هذا المال وأنا أرى قاتل أخي؟ فعمد إلى فأس فأحدّها ثمّ قعد لها منتظرا فلمّا مرّت به ضربها فأصاب ذنبها فقطعه فدخلت حجرها ولمّا رأت فعله قطعت عنه الدّينار ثمّ أتى حجرها فحيّاها فخرجت إليه فضربها وأراد رأسها فأخطأه فقالت ما هذا؟ فاعتلّ عليها بقطع الدّينار: فقالت: ليس بيني وبينك إلاّ العداوة فخذ حذرك فخاف شرّها فقال هل لك أن نتواتر ونكون كما كنّا؟ قالت أعاودك وهذا أثر فأسك وأنت فاجر لا تبالي بالعهد؟ أو حسب عبارة النّابغة:

فَقَالَتْ: يَمِينَ اللهِ أَفْعَلُ إِنَّنِي رَأَيْتُكَ مَسْحُوراً يَمِينُكَ فَاجِرَهْ[1]
أَبَى لِي قَبْرٌ لاَ يَزَالُ مُقَابِلِي وَضَرْبَةُ فَأْسٍ فَوْقَ رَأْسِيَ فَاقِرَهْ[2]

كلّ هذه التّفاصيل أوردها النّابغة في أبيات عديدة محكمة الحبك جيّدة الصّياغة متمثّلا بقصّة الحيّة ومن نقض عهدها وحاول قتلها على حاله مع بني مرّة وقد غدروا به وبقومه فأصبحوا عن منهج الحقّ جَائِرِين وبالقطيعة جديرين والقياس واضح جليّ إذ يفتتح قصيدته هذه بقوله:

أَلاَ أَبْلِغَا ذُبْيَانَ عَنِّي رِسَالَةً فَقَدْ أَصْبَحَتْ عَنْ مَنْهَجِ الحَقِّ جَائِرَهْ

(1) الدّيوان،ص75.

(2) فاقره من فقره: حزّه وكسره.

ليقول عن صاحب الحيّة كما رأينا:

فَلَمَّا تَوَفَّى العقلَ إلاّ أقَلَّهُ   وَجَارَتْ بِهِ نَفْسٌ عَنِ الحَقِّ جَائِرَهْ

فيقع في الإيطاء الّذي اضطلع بوظيفة هامّة إذ دلّ عن تماثل بين الحالين رغم كونه من عيوب التّقفية كما هو معلوم متداول فالحال الحاضرة جور وغدر تردّ وتقاس على حال سابقة تماثلها فتكسبها بفعل ما تتّصف به من تواتر وشيوع قوّة وألقا وقدرة على الفعل والتّأثير إذ الخيال كما يقول جيل دكلارك "يستمدّ وظيفته الحجاجيّة من ماهيّته ذاتها باعتبار قوّته التّصويريّة الّتي تسمح له بترسيخ الحجاج في الذّاكرة ومن ثمّة تضخيم وتكثير آثاره زد على ذلك أنّ الخطباء الكلاسيكيّين قد تفطّنوا منذ وقت بعيد إلى هذه المزيّة الحجاجيّة في الخرافة الحيوانيّة باعتبار أنّ التّقليد القانونيّ اليونانيّ يقدّم حالات كثيرة جرى فيها استعمال الخرافات في خضمّ المرافعات"[1].

---

[1] جيل دكلارك، فنّ الحجاج، ص111-112.

الخاتمة:

إنّ البحث في بنية الحجاج في الشّعر العربي ينتهي بنا حتما إلى الإقرار بتعدّد الحجج وتنوّعها إذ يعتمد الشّاعر أحيانا كثيرة حججا شبه منطقيّة تؤسّس على قواعد من المنطق أو الرّياضيّات وإن كانت تفتقر في الحالتين إلى صرامة كلّ منهما وتنأى خاصّة عن الشّكليّة الخالصة في كليهما، ولكنّها تحتفظ بقدر كبير من بريقهما وقدرتهما على الإقناع. كما يعتمد على حجج تؤسّس على بنية الواقع فتستدعي أحداثه ووقائعه وما اشتهر من شخصيّاته فتتّشح الحجّة عندها بالواقعيّة وتتّخذ بعدا تفسيريّا واضحا يحلّ محلّ الافتراض والتّخمين الخاصّ بالحجج شبه المنطقيّة. ولكنّ الشّاعر أحيانا كثيرة لا يؤسّس حججه على الواقع بل يؤسّس واقعا معيّنا بحججه أو على الأقلّ يكمّل الواقع الموجود ويظهر ما خفي من علاقات وما أشكل من صلات بين أشيائه ومختلف عناصره وأجزائه فيكون الاستدلال بواسطة الحالات الخاصّة ويكون التّمثيل. وللشّاعر الحرّيّة المطلقة في استدعاء القيم للتّعليل والتّبرير وحمل المتلقّي على الإذعان لوجهة نظر محدّدة وسلوك معيّن فيصبح الدّفاع عن رأي ما باسم قيمة معيّنة ويغدو كلّ رفض لموقف أو فكرة مبنيّا على حكم قيميّ يحيل على مرجعيّة أخلاقيّة واضحة فتتراجع الموضوعيّة كما رأينا ويسعى المحتجّ سعيا حثيثا واضحا إلى إظهار الفرضيّات على أنّها حقائق خالصة لا لبس فيها ولا غموض داعيا المتلقّي إلى التّسليم بها باسم القيم الّتي ينبغي احترامها والتّمسّك بها ممّا يفتح المجال واسعا أمام التّغريب والتّرهيب وأمام التّوظيف الغائيّ للقيم بمختلف أصنافها ودرجاتها.

ومتى تحدّثنا عن القيم ودورها في الحجاج استحضرنا بصورة طبيعيّة "المشترك" لأنّها على تميّزها وخصوصيّتها -تظلّ قسما من هذا المشترك أي جزءا من الشّائع السّائد. فالشّاعر في مقامات كثيرة وفي مناسبات للقول متنوّعة يحتجّ لرأي أو فكرة أو موقف استنادا إلى جملة من المعارف المشتركة الرّاسخة في الذّاكرة الجماعيّة القائمة في الضّمائر يوظّف سلطتها ويستغلّ انتشارها وتواترها ويستعير فتنتها وسحرها ليقنع ويفحم، فنراه

يبني الكلام على مبادئ عامّة تشترك فيها الإنسانيّة وتقرّها وتتّخذها مقدّمات عليها تبني أقيستها كما يستدعي المشترك الخاصّ المتّصل بالثّقافة العربيّة والخيال العربي المفسّر للكون المؤسّس لعلاقاته فنراه يعتمد الأمثال والأساطير وقصص الحيوان لغاية الاستدلال والإقناع.

على هذا النّحو نخلص إلى أنّ الحجاج في الشّعر العربي القديم يتميّز بميزة أولى أوضحها هذا الباب وأثبتها هي وفرة الحجج وتنوّعها وإن كنّا قد توقّعنا ذلك وانتظرناه لأنّ هذه الوفرة المقترنة بالتّنوّع والاختلاف تعدّ سمة مميّزة للحجاج: لكلّ حجاج كما بيّن ذلك بلانشي (Blanché) حين تحدّث عن الفوارق الدّقيقة بين البرهنة والحجاج فقال إنّ البرهنة الصّوريّة صائبة أو خاطئة ولا وسط بينهما فإذا كانت صائبة فإنّها تكتفي بذاتها ولا تقبل أيّة إضافة وقد يبدو هامّا دون شكّ الوصول إلى النّتيجة ذاتها عن طريق برهنات جديدة وذلك إمّا بالانطلاق من مقدّمات قريبة من الأولى مع اتّباع طريق مختلفة قليلا وإمّا بالانطلاق من مقدّمات مختلفة تمام الاختلاف عن الأولى فتنوّع بذلك الرّوابط الّتي تصلها بالفرضيّات الأخرى داخل النّظام ذاته ولكن في كلّ الأحوال لا تحسّن هذه الإضافات شيئا من البرهنة الأوليّة الّتي تعدّ كاملة في جنسها ولا تدعّم في شيء النّتيجة الّتي لا تحتاج إليها أصلا وخلافا لذلك فإنّ أيّ حجاج لا يملك البتّة هذه الصّرامة الملزمة المتوفّرة لبرهنة جيّدة فنجاعته قضيّة درجات لا غير فيكون الحجاج أنجع أو أقلّ نجاعة ولهذا فإنّه لا ينغلق أبدا ويمكننا أن نسعى دائما إلى تدعيمه بحشد حجج متقاربة متظافرة[1] فبرهنة واحدة تكفي لإثبات فرضيّة أو دحضها بينما حجّة واحدة لا تبدو -إلاّ نادرا- بالقوّة الكافية لتجرّ اتّفاقا[2] ولذلك يحتاج المحتجّ لفكرة معيّنة إلى حشد الحجج وتجميعها ولا يكتمل حجاجه مع ذلك ولا يتّخذ أبدا شكلا منتهيا إذ يظلّ في مطلق الأحوال قابلا للإضافة منفتحا أمام كلّ جهد يرمي إلى دعمه وينشد تأكيده وتثبيته لذلك رأينا فيما تقدّم

---

(1) روبار بلانشي (Robert Blanché)، الاستدلال (Le raisonnement)، المطابع الجامعيّة بفرنسا (Presses Universitaires de France)، باريس، 1973، ص223.

(2) بيار أوريلان، الحجاج، ص109.

مـن البحث أنّ الشّاعر في بيتين أو ثلاثة أبيات يأتي بأكثر من حجّة فيستدعي مثلا حجّة شبه منطقيّة وأخرى مؤسّسة للواقع وثالثة تقوم على المشترك وهذا من شأنه أن يقودنا إلى الخـوض في مسألة دقيقة تتمثل في قدرة الشّاعر العجيبة على تطويع مساحة ضيّقة تحكمها قـيود مخـتلفة للحجاج والاستدلال فالبيت الشّعري مصراعان تحكمهما التّفعيلة وتقيّدهما القافـية ومـع ذلـك يـبدو الـشّاعر متحكّما في هذا الفضاء الضّيّق متحرّرا من القيود وهو يحترمهـا وذلـك حـين يـبني الحجّـة ويؤسسها. بل الأعجب من ذلك أن يستدعي في نصّ شـعريّ قصير (قطعة أو نتفة) أكثر من حجّة يبنيها بناء محكما ويحكم ربط ما سبق منها بما لحـق وأعجـب مـنهما معـا أن يحـاجج أكثـر مـن متلقّ في الحيّز الواحد فيخاطب الشّاعر العاشـق كجمـيل أو مجنون الذّات محاولا إقناعها بالتّجلّد أو السّلوّ ويخاطب الحبيبة مجتهدا في تبريـر جدارتـه بحبّها وحاجـته إلى وصالها ويلتفت في الوقت ذاته إلى اللاّئمين العاذلين يـستدلّ علـى ظلمهـم ويحـتجّ لقـسوتهم ويـردّ نـصائحهم ويفـنّد حججهـم بل تعلاّتهم ومزاعمهم.

ويخاطـب شـاعر ثائر كمالك بن الرّيب بني مروان يدعوهم إلى العدل والإنصاف محـاولا إحـراجهم بتحمـيلهم مسؤوليّة جور الحجّاج وظلمه للرّعيّة ويوجّه الخطاب أيضا إلى الحجّـاج مـتحدّيا معلنا العصيان كما يوجّه خطابه في مستوى أعمق إلى الإنسان في كلّ زمـان ومكـان يقـنعه بـأنّ الـولاّة متـى جاروا واستبدّوا بالسّلطة فلأنّ أولي الأمر أطلقوا أيـديهم أو علـى الأقـلّ اصـطنعوهم علـى غـير رويّة أو فكر. فإذا بالحجاج كثيف عميق طبقات دونها طبقات.

والأهمّ من هذا كلّه أنّ بنية الحجاج في الشّعر العربي تنزع نحو التّستّر والخفاء فلا تكـاد تـبين عـن مقـصد الـشّاعر الحجاجي ولا تكاد تفصح عن نيّة اقتحام مناطق المتلقّي والفعـل فـيها إذ قـد يقرأ البيت قراءة متعجّلة أو قراءة بلاغيّة صرفة فلا يتفطّن إلى الحجّة الكامـنة فـيه والـبرهان الّذي كان له فضاء حاضنا فيظنّ القارئ الشّاعر واصفا ناقلا حين يكـون مجـادلا محاججا ويراه شاكيا معاتبا حين يكون ثائرا مدافعا عن رأي أو مهاجما آخر مـن ثمّـة تـبدو المعـرفة بانـواع الحجج والفوارق القائمة بينها ضروريّة لفهم ما خفي من

الأشعار وما دقّ من مقاصد الشّعراء وأهدافهم ولا نظنّ أنّنا نأتي في ذلك بالجديد المبتدع لأنّ المعرفة النّظريّة قاعدة كلّ عمليّة تأويليّة باعتبارها إجراء وممارسة للنّصوص وضربا مخصوصا من التّطبيق.

بيد أنّنا نؤكّد أمرا متواترا في كلّ الدّراسات المهتمّة بالحجاج وأساليبه ونعني به تفاوت الحجج من حيث القوّة أي من حيث القدرة على الإقناع أو الحمل على الإذعان. والواقع أنّ مفهوم "القوّة" حين يرتبط بالحجاج يصبح مفهوما غامضا غائما إذ لا يمكن تناوله إلاّ تناولا "ذاتيّا" ولذا يفهم عادة بمعنى "النّجاعة" وكنّا قد أشرنا إلى أنّ الحجج شبه المنطقيّة تعدّ أنجع الحجج وأقدرها على الاقناع تليها من حيث النّجاعة الحجج المؤسّسة على بنية الواقع فالحجج المؤسّسة لبنية الواقع ليأتي الحجاج استنادا إلى القيم واعتمادا على المشترك في المرتبة الأخيرة أو في الدّرجة الأخيرة إذ القضيّة كما رأينا مع بلانشي قضيّة درجات وذلك لأنّ استدعاء القيم واعتماد المشترك ينزع أكثر نحو الذاتيّة وتخفت فيه الموضوعيّة بصورة أوضح على أنّنا لا نربط النّجاعة بنوع الحجّة فحسب بل بدا واضحا من خلال ما تقدّم أنّ الحجّة تكتسب نجاعتها وتستمدّ قدرتها على الإقناع من أمور عديدة منها الصّاغة الفنيّة والمكانة الّتي تحتلّها في الخطاب الحجاجيّ وعلاقاتها بغيرها من الحجج وشكل الرّوابط الحجاجيّة المجسّمة لهذه العلاقات... والواقع أنّنا بحثنا ذلك في الباب السّابق المتّصل بفنيّات الإقناع وهو باب يبحث فيما يضاف إلى الحجّة لتتأكّد نجاعتها وفيما يحدث الإقناع بصورة غير مباشرة أو لنقل ما يؤثّر فيه دون أن يصنعه.

ولكنّنا مع ذلك نرى أنّه من الضّروري الإلحاح على أمر وقفنا عنده هو حسن الصّياغة إذ لاحظنا في أكثر من موضع أنّ الشّاعر حين يبني حجّته في اللّغة وباللّغة إنّما يفعل ذلك دون ن يلحظ القارئ هبوطا في مستوى الصّياغة الفنيّة إلاّ فيما ندر فتحافظ اللّغة على رونقها والتّراكيب على سلامتها بل على طاقتها الإيحائيّة حين تعدل عن المألوف وتظلّ الصّورة موحية طافحة بالدّلالات تفتح نوافذ على عوالم متداخلة منها ما يتّصل بنفسيّة الشّاعر ومنها ما يعود إلى تصورّه للكون ورؤيته للفنّ ومنها ما يعبّر عن المجتمع وأوضاعه والإنسان وقضاياه ونحن إذ نكتفي في خاتمة هذا الباب بتسجيل هذه

الملاحظة وتأكيدها فلأننا سننتهي إليها كذلك في الباب الأخير المتعلّق بالعلاقات الحجاجيّة –ويظلّ حديثنا عن بنية الحجاج منقوصا ما لم نذكّر بأمرين خطيرين:

أحدهما: أنّه لا يوجد البتّة برهان معصوم من الخطأ أو حجّة بعيدة عن الزّلل باعتبار أنّ كلّ برهان أو كلّ حجّة يمكن أن تقابل بحجّة مضادّة تأتي بنقيض ما ذهبت إليه وتثبت صحّة ما فنّدته ورفضته. هذا القانون الحجاجيّ ينسحب حتّى على حجّة التّمثيل الّتي رأيناها عسيرة الدّحض صعبة الرّدّ لأنّنا لا نستطيع إنكار ما توصلّنا إليه وما قادنا إليه تأويلنا الخاصّ للصّورة ومع ذلك تظلّ إمكانيّة بناء حجاج مضادّ قائمة إذ تتطلّب حجّة تمثيل مضادّة فلردّ تشبيه يأتي بتشبيه مضادّ ولردّ استعارة تبنى استعارة معارضة. وثانيهما: أنّه لا يمكن الحديث دائما عن حجاج ماكر مخادع كما لا يمكن الحديث في كلّ الأحوال عن حجاج صادق نزيه إذ تظلّ القضيّة نسبيّة لاتّصالها الوثيق بالمقصد والنّيّة إذ يمكن للحجّة على حدّ عبارة أوليفيي روبول أن تصبح سفسطائيّة بسبب الإسراف في استغلالها ولكن يمكن أيضا ألاّ تصبح فيحقّ لنا الحديث عندها عن موضوعيّة الحجاج[1] فالسّفسطة تتأتّى من التّعسّف في الاستنتاج والإسراف في استغلال الحجّة بشكل يجعلنا نستنتج أكثر ممّا تحتمل ونبني أكثر ممّا تسمح به ونذهب إلى أبعد ممّا تأخذنا إليه في حين تزداد نسبة الموضوعيّة في الخطاب الحجاجيّ كلّما نزع نحو الإطلاق وأخذ على عاتقه مخاطبة المتلقّي الكونيّ من جهة وبدا قابلا لحجاج مضادّ مطمئنّا واثقا لا ترعب صاحبه فكرة قيام حجاج معارض يناقش ما ذهب إليه ويفنّد ما يبني عليه وهنا نصل إلى قاعدة هامّة أسّس لها البلاغيّون القدامى ولا يسعنا بعد هذا الجزء من البحث إلاّ تأكيدها والتّسليم بصحّتها هي القول بأنّ ما ينقذ الحجاج والبلاغة بوجه عامّ من الإيغال في السّفسطة والإسراف في تزييف الواقع ومغالطة المتلقّي أنّ المحتجّ أو الخطيب لا يكون أبدا وحيدا فما هو إلاّ طرف في حوار يقتضي أطرافا أخرى وأنّ الحقيقة لا يمتلكها الفرد ولا تحتكرها المجموعة بل هي غاية لا تبلغ إلاّ بالجدال: جدال الآخرين وجدال الذّات أيضا.

---

[1] أوليفيي روبول: مدخل إلى الخطابة، ص197.

الباب الثّالث

العلاقات الحجاجيّة

تقديم:

إنّ دراسة الحجاج في خطاب ما لا تعني -كما أشرنا إلى ذلك سابقا- استخراج الحجج وتصنيفها والنّظر فيها بشكل منفصل مستقلّ عمّا جاورها وأحاط بها، وذاك طبيعيّ ما دمنا لا نستطيع تعريف نصّ حجاجيّ بكونه مجرّد تجميع وحشد لحجج متنوّعة يقدّمها الباثّ لفائدة أطروحة معيّنة يحاول إقناع بها أو حمله على الإذعان لها،فهوإلى ذلك كلّه بناء قائم على التّناغم والانسجام وضرب من التّرابط بين أقسامه ممّا يدعونا إلى النّظر في العلاقات الحجاجيّة أي العلاقات بين مختلف الحجج والبراهين من ناحية وبين هذه الحجج والبراهين من جهة والنّتائج الّتي يقصد إليها الخطاب ويقود إليها المتلقّي من جهة أخرى. هذه العلاقات الّتي تحدّد بدورها مسار البرهنة وتعكس استراتيجيّة معيّنة في الإقناع اختارها الباثّ دون سواها لأنّه يراها كفيلة بتحقيق غاية الخطاب قادرة على تبليغ مقاصد صاحبه.

فإذا بالخطاب الحجاجيّ شبكة معقّدة من العلاقات ومأتى التّعقيد فيها أنّها علاقات غير عاديّة فهي علاقات مخصوصة موجّهة تحكمها معطيات كثيرة منها ما يتّصل بالباثّ ومنها ما يعود إلى المتلقّي ومنها ما يرجع أيضا إلى وضعيّات الخطاب وغاياته ومختلف مقاصده.

بعبارة أخرى إنّ كلّ خطاب هو في جوهرة شبكة علاقات ولكنّ الخطاب الحجاجيّ شبكة مخصوصة من العلاقات وذلك يعود إلى كون المادّة الّتي تقدّ منها كلّ الخطابات واحدة وهي اللّغة. واللّغة -كما نعلم- ليست جردا (inventaire) لكلمات معزولة بل هي نظام علاميّ يقوم على شبكة مهمّة من العلاقات. فكلّ جملة من جمل الخطاب يمكن اعتبارها تواصلا على مستوى المعنى العامّ للخطاب وهو تواصل يحدّد عن طريق العناصر المكوّنة لهذا الخطاب ومختلف العلاقات القائمة بينها. وهي علاقات كثيرة متنوّعة تعرّض إليها النّحاة -قدامى ومحدثين- بالتّحليل والتّفصيل، لذا تبدو الحاجة إلى دراسة الخطاب باعتباره نظاما منطقيّا أكيدة وإن لم تكن جديدة مبتدعة، إذ من الشّائع

المعـروف أنّ وضع علامات الوقف في الجمل (Ponctuation) إنّما يستجيب في حقيقته إلى هـذا المـشغل ويلبّـي هـذه الحاجـة إلى تنظـيم الأفكـار ووضوحها فلكي يكون النّصّ واضحا معقولا ينبغي الفصل منطقيّا بين الجمل وبين عناصر الجمل أيضا.

واعتـبار الخطاب نظاما منطقيّا يعني أوّلا المرور من مفهوم عالم الخطاب إلى المعنى السّياقي أي إلى عالم القضايا (Propsitions) وذلك ليتسنّى تحديد العلاقات بين الجمل إذ لابـدّ مـن اعتـبار تـراتبيّة مـا بين المعطيات اللغويّة فنحدّد الوحدات الدّنيا: كلمات أو مقاطع أو أصوات منها يتمّ الانطلاق لتحديد العلاقات الرّابطة بينها أو المؤسّسة للخطاب ككـلّ. لهـذا بحـث جـان بلاز قريز (Gean Blaise Grize) في الاستراتيجيّات المنطقيّة والعناصـر المكـوّنة للحجـاج فأكّـد ضـرورة التّميز بين ثلاث وظائف للخطاب، الوظيفة التّخطيطـيّة (Shématisante) الّـتي تتمـثّل أوّلا في إثـارة وتحديد الأشياء الّتي يتعلّق بها الخطـاب والوظـيفة التّبريريّة (Justificatrice) فنهتمّ عندها بالبراهين من زاوية خطابيّة وأخيرا الوظيفة التّنظيميّة (Organisatrice) والّتي تبدو جليّة عبر تنظيم عمليّ مزدوج: تنظيم القضايا وتنظيم الأشياء[1].

ونحـن في هـذا القـسم من البحث إنّما نهتمّ أساسا بالعلاقات بين قضايا الخطاب وهـي علاقـات كـثيرة متـنوّعة بدليل كثرة وتنوّع الرّوابط المعبّرة عنها ممّا يبيح لنا الحديث عن علاقات سببيّة أو تتابع أو تناقض أو اقتضاء...

ولكـن يـبدو مـن الـضّروريّ التّمييـز بـين الرّوابط الحجاجيّة والعلاقة الحجاجيّة وذلـك تجنّـبا لكـلّ غموض أو التباس. فالرّوابط الحجاجيّة هي جملة من الأدوات توفّرها اللّغة ويستغلّها الباثّ ليربط بين مفاصل الكلام ويصل بين أجزائه فتتأسس عندها العلاقة الحجاجـيّة المقصودة الّتي يراها مؤسّس الخطاب ضروريّة لتضطلع الحجّة المعتمدة بدورها كـاملا لا نقـص فـيه كـأن يعتمد الرّابط بيد أنّ ليؤسّس علاقة حجاجيّة محدّدة هي علاقة التّناقض أو الرّبط لأنّ لتكون العلاقة سببيّة...

[1] جورج فينيو: الحجاج: محاولة في المنطق الخطابي، ص55.

على أنه من الضروريّ أن ينتبه محلل الحجاج في خطاب ما إلى أهميّة الموضع الّذي تحتلّه علاقة حجاجيّة ما في تحديد وظيفتها وتقرير مدى حجاجيّتها. فأن يقدّم المتكلّم علاقة ويؤخّر أخرى أو أن يجري العلاقة ذاتها على مساحة ممتدّة من الخطاب ويقصي علاقة أخرى فلا يكاد غيابها يخفى على المتلقّي أمور لا تخلو من دلالة إذ تنأى عن الصّدفة والاتّفاق وتأتي عادة محمّلة بعميق الدّلالات ذلك أنّ العلاقات بين عناصر الخطاب -إذا ما تعلّق الأمر بالحجاج- تكون كما قلنا "موجّهة" نحو غاية مرصودة للخطاب بل إن بعض الحجج كما يقول جورج فينيو "لا تفهم إلاّ بفضل الموضع الّذي تحتلّه في سلسلة منظّمة"[1] والواقع الّذي لا سبيل إلى نفيه أنّنا حين نحلّ عنصرا ما في موضع من سلسلة معيّنة فإنّنا نكسبه دلالة مختلفة عن دلالته منفردا معزولا فما بالك إذا تعلّق الأمر بخطاب حجاجيّ كلّ ما فيه منظّم وموجّه نحو غاية يضبطها المتكلّم بدّقة ويوظّف كلّ عناصر الخطاب لصالحها؟ ولكنّنا نؤكّد -قبل الخوض في مسألة العلاقات الحجاجيّة- أنّ مفهوم "النّظام" ذاته يتّخذ في الخطاب إن حلّلناه من زاوية حجاجيّة- خصوصيّة لابدّ من الانتباه إليها، ذلك أنّ المتكلّم وإن كان يعتمد البنيات اللغويّة فإنّه لا يجري علاقات تتّخذ مراجع لها الواقع وعالم الأشياء وتعنى أساسا بترتيب الأشياء وتقريب ما بينها من صلات وتوضيح ما يجمعها من علاقات وإنّما تتّجه عنايتها في المقام الأوّل إلى ترتيب الأفكار وتنسيق الحجج المقدّمة لفائدة أطروحة ما على نحو يجعلها تقود إلى الغاية المنشودة أي الإقناع أو الحمل على الإذعان. وقد يعني ذلك ترتيب عناصر العالم والرّبط بين أشيائه ولكنّه لا يمثّل هدفا أساسيّا بل نتيجة ضمنيّة تحصل عن حرص المتكلّم على تأسيس النّظام وترتيب الأفكار. ونحن إن نعرض لمسألة العلاقات الحجاجيّة في الشّعر العربي فإنّنا نواجه قضيّتين من أعسر القضايا وأعقدها هما قضيّة "البنية" في القصيدة التّقليديّة وقضيّة "الغرضيّة" أيضا.

---

[1] المصدر السّابق، ص56.

ذلـك أنّ القـصيدة التّقليديّة -على كثرة ما قال فيها النّاس وحبّروا- قصيدة ذات تقالـيد غامـضة مـبهمة. فعلاقـة هذه القصيدة بما درج النّقاد على تسميته "مناسبة القصيدة" ليست قريبة المنال أو سهلة المطلب ومفهوم "أغراض الشّعر" مفهوم غامض أيضا يحتاج منّا إلى الوقوف عنده وتقليب الرّأي فيه وهو ما ينسحب على ما ذهبوا إليه في شأن البنية وفي أمر مقدّمات القصائد وخواتمها وطرائق التّخلّص فيها من غرض إلى آخر.

ولا يخفـى على أحد متانة الصّلة بين القضيّتين أي: بنية القصيدة ومسألة "الغرضيّة" لأنّ البنـية المركبّة إنّما جاءت نتاجا طبيعيّا لتعدّد الأغراض في القصيدة الواحدة فهي تقوم علـى وقـوف على الأطلال وتشبيب بالمرأة ووصف للرّحلة والرّاحلة ومدح وفخر... ثمّ إنّ القدامـى لم يتناولوا الأغراض في شكل كليّ مترابط وإنّما كان اهتمامهم ينصبّ في كلّ مرّة علـى غـرض وحـده دون سواه ممّا يدعّم فكرة التّشتّت و يشرّع للحديث عن أقسام منفـصلة لا عـن قـصيدة مترابطة الأجزاء موحّدة الأجواء النفسيّة والفكريّة. ولا نعتبر ما ذهـب إليه القدامى في شأن البنية الثّلاثيّة كافيا لحلّ الإشكال ونفي ما اتّهمت به القصيدة التّقلـيديّة مـن تـشتّت وغـياب للـوحدة بين أقسامها ومختلف عناصرها لأسباب سنعرض إلـيها لاحقـا. ولـذا نجـد أنفـسنا في هذا الباب مضطرّين إلى مراجعة آراء القدامى وإعادة النّظـر فـيما ذهبوا إليه في أمر البنية في محاولة لكشف بنية القصيدة التّقليديّة الحقيقيّة وهي بنـية لا تمـنح نفـسها للقـارئ منذ القراءة الأولى بل نقرّر منذ البداية أنّها وحدة متخفّية لا تنكـشف إلاّ بتحلـيل الحجـاج في القـصيدة تحلـيلا يـتجاوز الـسّطح إلى العمق ويعمد إلى الـباطن دون الظّاهـر لأنّ القـصيدة القديمـة -خلافا لكثير ممّا تراكم في الكتب الدّائرة بين الـنّاس- قـد دقّـت فـيها آثـار الصّنعة حتّى خفيت واحتاجت من دارسها تأنّيا في الدّرس ودقّة في الحكم.

ولهـذا نأخـذ على عاتقنا في هذا الباب من البحث دراسة العلاقات الحجاجيّة بين الأبـيات داخـل القـصيدة الـواحدة علـى ألاّ نكتفـي بدراسة هذه العلاقات على مستوى الأقـسام الكـبرى للقـصيدة بـل سـنهتمّ بوضعيّة البيت والمصراع بل الكلمة المفردة قصد دراسـة البنـية دراسة معمّقة علّنا ننتهي في النّهاية إلى رأي نطمئنّ إليه في شأن قضيّتي "البنية"

والغرضيّة" وقد اخترنا أن نبدأ بالنّظر في ضروب العلاقات الحجاجية الّتي يمكن للشّاعر أن يبني عليها خطابه ويؤسّس عليها أفكاره وآراءه ليسهل استخراج بنية القصيدة وفق تلك العلاقات في مرحلة ثانية من البحث.

I - أهمّ العلاقات الحجاجيّة:

1- علاقة التّتابع:

إنّ الاستدلال في جوهره عمليّة معقّدة تسمح بالرّبط بين فرضيّات كثيرة وقضايا متعدّدة بل تسمح بالجمع في الوقت ذاته بين الحديث ومستتبعاته، بين الفعل ونتائجه، بين السّابق ولواحقه. فتستجيب بذلك إلى شرطين أو تحقّق معادلتين يعسر الجمع بينهما هما التّطورّ المطّرد والتّناغم البيّن ولذلك تبدو العلاقة التّتابعيّة ذات طاقة حجاجيّة هامّة إذ يمكن أن نحتجّ بتقرير تتابع مستمرّ في الأحداث[1] على أنّ التّتابع يقع إجمالا على مستويين: أحدهما مستوى الأحداث كما بيّن ذلك أوليفيي روبول فتنغرس الحجّة في الواقع وتنتهي بداهة إلى أحد الصّنفين اللّذين تحدّثنا عنهما في الباب السّابق وهما: الحجج المؤسّسة على بنية الواقع أو المؤسّسة لبنية الواقع وثانيهما مستوى القضايا أو الأفكار فتنتمي الحجّة عندها إلى صنف الحجج شبه المنطقيّة. فإذا تأمّلنا قول المنخّل اليشكري[2] من مجزوء الكامل[3]:

---

(1) أوليفيي روبول: مدخل إلى الخطابة، ص178.

(2) هو المنخّل بن عبيد بن عامر من بني يشكر وهو قديم جاهليّ؟ وكان يشبّب بهند أخت عمرو بن هند ولها يقول:

يا هند هل من نائل   يا هند للعاني الأسير

وكان المنخّل يتّهم بالمتجرّدة امرأة النّعمان بن المنذر وكان للنعمان منها ولدان كان النّاس يقولون إنهما من المنخّل... وقتله عمرو بن هند.

ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص238-239.

(ولا يبدو المنخّل جاهليًا قديمًا)

(3) أبو سعيد الأصمعي، الأصمعيات، ص52-53.

وَلَقَــدْ دَخَلْــتُ عَلَــى الفَــتَا ... ةِ الخِــدْرَ فِــي الــيَوْمِ المَطِــيرِ
الكَاعِــــبِ الحَــــسْنَاءِ تَــــرْ ... فُــلُ فِـي الـدِّمَقْسِ وَفِـي الحَرِيـرِ
فَدَفَعْــــــــتُهَا فَــــــــتَدَافَعَتْ ... مَــشْيَ القَطَــاةِ إِلَــى الغَدِيــرِ
وَلَثِمْــــــــتُهَا فَتَنَفَّــــــــسَتْ ... كَتَــــنَفُّسِ الظَّبْــــيِ الــــبَهِيرِ
فَــــدَنَتْ وَقَالَــــتْ يَــــا مُــــنَـ ... خَّــلُ مَــا بِجِــسْمِكَ مِــنْ حَــرُورِ
مَــا شَــفَّ جِــسْمِي غَــيْرُ حُــ ... بِّــكِ فَاهْدَئِــي عَنِّــي وَسِــيرِي

لاحظنا بوضوح أنّ الشّاعر يبني هذه الأبيات الشّهيرة على علاقة "التّتابع" فيصل بين الأحداث ويجعل لأوّلها مستتبعات تؤسّس وحدة الأبيات وتؤكّدها. فأوّل الأحداث دخول الخدر وهو حدث يؤطّره الشّاعر (في اليوم المطير) ويحدّد بدقّة شخصيّاته: شاعر عاشق جريء وحبيبة حسناء مترفة ومستتبعاته كثيرة مثيرة: دفع فتدافع ولثم فتنفّس كتنفّس الظّبي البهير ودنوّ فحوار. والواقع أنّ الحدث الرّئيسيّ وكلّ مستتبعاته المتلاحقة قد جاءت لتؤكّد جذوة الحبّ المتّقدة في القلوب وعجز المرأة عن الصّمود أمام إغراء الشّاعر وسحره. وتأتي الرّوابط الحجاجيّة "الواو" و"الفاء" واصلة بين الأبيات وبين المكوّنات الدّاخليّة للبيت الواحد أيضا.

وغير بعيد من هذا قول أبي دهبل الجمحي[1] من الطّويل[2]:

---

[1] هو وهب بن ربيعة من بني جمح وكان شاعرا محسنا وأكثر أشعاره في عبد الله بن عبد الرّحمان الأزرق والي اليمن... ولمّا عزله عبد الله بن الزّبير عن اليمن قال أبو دهبل في شعر له:

مــا زلــت في دفعــات الخــير تفعلــها ... لمّــا اعــترى الــنّاس لأواء ومجهــودُ
حتّــى الــذّي بــين عُــسفان إلى عــدن ... لحــبٌ يطلــب المعــروف الخــدودُ

ابن قتيبة: "الشّعر والشّعراء"، ص389-391.

[2] م.ن، ص390.

نُطَـاوِلُ هَـذَا اللَّـيْلُ مَـا يَتَـبَلَّجُ وَأَعِـيَتْ غَوَاشِـي الهَـمِّ مَـا تَتَفَـرَّجُ
وَبِــتُّ مَبِيــتاً مَــا أَنَــامُ كَأَنَّمَــا خِـلاَلَ ضُـلُوعِي جَمْـرَةٌ تَـتَوَهَّجُ
فَطَوْراً أُمَنِّي النَّفْسَ مِنْ عَمْرَةَ المُنَى وَطَـوْراً إِذَا مَـا لَجَّ بِي الحُزْنُ أَنْشِجُ

وإن كـان الظّرف كما نرى غير الظّرف السّابق والحالة الوجدانيّة غير حالة المنخّل اليـشكري فالأبـيات شكوى وتألّم شكوى من سوء الحظّ وتألّم من الهجر وحرقة الشّوق وتـتابع الأحـداث فيها معبّر مثير إذ تطاول اللّيل يلحقه ازدياد مطّرد في الهمّ وتضخّم الهمّ يلحقـه أرق مـؤلم معـذّب والأرق يستتبع حالة متأزّمة يسمها تلاحق سريع محيّر بين تعزية الـنّفس وتعلـيلها بالمنـى مـن جهـة والبكاء الشديد حزنا ونفاد صبر من جهة أخرى. فإذا بالعلاقة التّتابعيّة توفّر للخطاب تطوّره وتحفظ له في الوقت ذاته تناغمه إذ تلتقي المتابعات في أمـر واحد يجمعها هو تأكيد التأزّم وإثبات الهمّ والعجز عن التّجلّد أو السّلوّ بل الأهمّ من ذلك كلّه أنّنا لا نعلم على وجه التّحديد ما السّابق وما اللاّحق: هل الأرق أو تطاول اللّـيل كمـا يقـول هـو مـا استتبع الهمّ وولّده؟ أم أنّ تضخّم الهمّ الّذي استتبع أرقا وولّد إحـساسا ممـضّا بطـول اللّيل لدى الشّاعر المهموم؟ فإذا بالتّتابع يوحي بانغلاق الدّائرة أي بشدّة التّأزّم وتناهي الألم.

علـى أنّ الـشّاعر كـثيرا مـا يعمـد إلى العلاقة التّتابعيّة لا على مستوى الأحداث والأفعـال بـل علـى مـستوى الأفكار والمواقف والأحكام فتنشأ بين الأبيات وحدة خفيّة يعـسر تبيّـنها مـا لم تـدرس هـذه العلاقات الحجاجيّة وما لم تثر قضيّة التّتابعيّة في الأفكار والآراء والمواقـف مـن ذلـك ما ورد في قسم الحكمة من قصيدة مدح للمثقّب العبدي إذ يقول من الرّمل[1]:

لاَ تَقُــولَنَّ إِذَا مَــا لَــمْ تُــرِدْ أَنْ تُـتِمَّ الـوَعْدَ فِـي شَـيْءٍ نَعَـمْ

(1) المفضّل الضبّي، المفضّليات، ص293-295.

حَسَنٌ قَوْلُ نَعَمْ مِنْ بَعْدِ لاَ   وَقَبِيحٌ قَوْلُ لاَ بَعْدَ نَعَمْ
إِنَّ لاَ بَعْدَ نَعَمْ فَاحِشَةٌ   فَبِـ لاَ فَابْدَأْ إِذَا خِفْتَ النَّدَمْ
فَإِذَا قُلْتَ نَعَمْ فَاصْبِر لَهَا   بِنَجَاحِ القَوْلِ إِنَّ الخُلْفَ ذَمْ
وَاعْلَمْ أَنَّ الذَّمَّ نَقْصٌ لِلْفَتَى   وَمَتَى لاَ يَتَّقِ الذَّمَّ يُذَمْ
أَكْرِمُ الجَارَ وَأَرْعَى حَقَّهُ   إِنَّ عِرْفَانَ الفَتَى الحَقَّ كَرَمْ
أَنَا بَيْتِي مِنْ مَعَدٍّ فِي الذُّرَى   وَلِيَ الهَامَةُ وَالفَرْعُ الأَشَمْ
لاَ تَرَانِي رَاتِعاً فِي مَجْلِسٍ   فِي لُحُومِ النَّاسِ كَالسَّبْعِ الضَّرِمْ
إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْ يَكْشِرُ لِي   حِينَ يَلْقَانِي وَإِنْ غِبْتُ شَتَمْ
وَكَلاَمٍ سَيِّءٍ قَدْ وَقَرَتْ   أُذُنِي عَنهُ وَمَا بِي مِنْ صَمَمْ
فَتَعَزَّيْتُ خَشَاةَ أَنْ يَرَى   جَاهِلٌ أَنِّي كَمَا كَانَ زَعَمْ
وَلَبَعْضُ الصَّفْحِ وَالإِعْرَاضِ عَنْ   ذِي الخَنَا أَبْقَى وَإِنْ كَانَ ظَلَمْ

في هذه المقطوعة نجدنا أمام جملة من المواعظ والحكم يتوجّه بها الشّاعر إلى المتلقّي في لهجة تعليميّة حجّته الأساسيّة في ذلك حجّة "سلطة" إذ ينتصب سلطة لا تراجع لما خبره من صروف الدّهر وما عرفه من أسرار الحياة حجّة تبيح له أن يعظ ويعلّم. وما يهمّنا في هذه المقطوعة تحديدا هو تنامي الحكمة وتلاحق الأفكار وتطوّرها تطوّرا خليقا بالتّأمّل. إذ أوّل المواعظ النّهي عن الوعد الكاذب وهو نهي يبرّره بقيمتين عامّتين "الحسن" و"القبح" فالحسن هو الوفاء بالوعد والقبح كل القبح إخلافه. من هذه الفكرة تنبثق الفكرة الثّانية أو الحكمة الثّانية وهي تجنّب "النّدم" المقترن بالتّسرّع وتتابع الأفكار وتتلاحق فإذا بالوعد يستوجب الحرص كلّ الحرص على الوفاء به وإن استوجب صبرا وجلدا وهو ما يبرّره بحجّة سببيّة لأنّ "الخلف ذمّ" فإذا كان في الذّمّ نقص وجب اتّقاءه. ولمّا كان النّقص لا يقتصر على الإخلاف بالوعد كان للشّاعر أن يسهب في الأمر والنّهي لتجنّب كلّ نقص. فدعا إلى إكرام الجار والإحسان إليه وإلى تجنّب الغيبة والرّياء والتّحلّي بالحلم والتّرفّع عن

الجهلة متّخذا من سلوكه نموذجاً يبني به الواقع المنشود. ولذا كان من الطّبيعيّ أن يفضي هذا التّتابع والتّلاحق في الأفكار والحكم إلى إقرار فضل الممدوح الّذي شفع في ابن أخته شأس ففكّ أسره وأنقذه من موت محقّق:

إِنَّمَا جَادَ بِشَأْسٍ خَالِدٌ   بَعْدَ مَا حَاقَتْ بِهِ إِحْدَى الظُّلَمْ[1]

إذ ترفّع خالد هذا عن كلّ نقيصة وتجنّب كلّ ذمّ واستحقّ كلّ مدح.

على أنّ التّتابع لا يقع على النّحو الّذي ذكرناه فحسب أي لا يتمّ على مستوى الأفعال والأحداث أو الأفكار والمواقف فقط بل قد يبدو واضحا جليّا على مستوى أعمق يتّصل بالحجج فيما بينها فإذا بحجّة تقتضي أخرى بحيث تؤكّد الثّانية الأولى وتتجاوب المزاعم بالتّالي وتتلاحق كأصداء رنّانة[2] فالمتأمّل قول طرفة بن العبد من الطّويل[3]:

أَلاَ أَيُّهَذَا اللاَّئِمِي أَحْضُرَ الوَغَى   وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَّاتِ هَلْ أَنْتَ مُخْلِدِي

فَإِنْ كُنْتَ لاَ تَسْتَطِيعُ دَفْعَ مَنِيَّتِي   فَدَعْنِي أُبَادِرْهَا بِمَا مَلَكَتْ يَدِي

وَلَوْلاَ ثَلاَثٌ هُنَّ مِنْ عِيشَةِ الفَتَى   وَجَدِّكَ لَم أَحْفَلْ مَتَى قَامَ عُوَّدِي

فَمِنْهُنَّ سَبْقِي العَاذِلاَتِ بِشَرْبَةٍ   كُمَيْتٍ مَتَى مَا تُعْلَ بِالمَاءِ تُزْبِدِ

وكَرِّيَ إِذَا نَادَى المُضَافُ مُحَنَّباً   كَسِيدِ الغَضَا نَبَّهْتَهُ المُتَوَرِّدِ

وَتَقْصِيرُ يَوْمِ الدَّجْنِ وَالدَّجْنُ مُعْجِبٌ   بِبَهْكَنَةٍ تَحْتَ الطِّرَافِ المُعَمَّدِ

أَرَى قَبْرَ نَحَّامٍ بَخِيلٍ بِمَالِهِ   كَقَبْرِ غَوِيٍّ فِي البَطَالَةِ مُفْسِدِ

أَرَى العَيْشَ كَنْزاً نَاقِصاً كُلَّ لَيْلَةٍ   ومَا تَنْقُصِ الأَيَّامُ وَالدَّهْرُ يَنْفَدِ

---

(1) شأس هو ابن أخت المثقّب وهو الممزّق العبدي وله قصائد في المفضّليّات. خالد هو ابن أنمار بن الحارث أحد بني أنمار بن عمرو بن وديعة بن لكيز.

(2) بنوا رونو: النّصّ الحجاجي، ص67.

(3) الدّيوان، ص25-26.

يجد نفسه أمام شاعر يرسم لنفسه طريقا في الحياة لا يحيد عنها. طريقا تخيّرها بعد أن أدرك أنّ كلّ شيء إلى زوال وأنّ المنيّة تتربّص بالجميع فلا مهرب منها. هذه الطريق هي "اللذة" يغرق فيها نفسه ويغترف منها ما استطاع متناسيا مصيره المؤلم سعيدا ولو إلى حين.

فإذا تتبّعنا مسار البرهنة في هذه الأبيات وأخذنا الأمور من بداياتها رأيناه يقدّم حجّة أولى بها يردّ اللّوم الموجّه إليه وهو لوم مداره على خوضه الحروب وإقباله النّهم على اللّذّات.

هذه الحجّة هي حتميّة الموت واستحالة الخلود وهي حجّة تستدعي ثانية تؤكّدها وتدعّمها هي أنّ العجز عن دفع المنيّة ينفي الخوف منها وهو مزعم يستتبع آخر مفاده أنّ الخوف لا يكون من المنيّة بل من انقضاء اللّذّات الّتي يفصّل فيها الشّاعر القول وهو بدوره قول يستدعي آخر قوامه المقارنة بين قبر بخيل بماله وحياته وقبر كريم غويّ في نظر الكثيرين فاستواء الحالين وتماثل القبرين يجعل من السّخف الخوف من الكرم والتّرفّع عن الغيّ. وتزداد هذه الحجّة ألقاً حين تتبعها حجّة أخرى تؤكّدها إذ تبني الواقع عن طريق التّشبيه فالحياة ككنز ناقص كلّ ليلة ومصيرها المشترك النّفاذ دون شكّ أو جدال. فكلّ الحجج التي قدّمها طرفة وجعلها متتابعة إنّما تمثّل كما قال بنوا رونو أصداء لحقيقة واحدة: انشغاله بالحياة وقلقه المضني من المصير فهو يحرص على المتعة بكلّ ضروبها قبل منيّة لا فرار منها. و"المتلقّي" في هذه الأبيات يحتمل في نظرنا أكثر من تأويل فقد يكون ذات الشّاعر القلقة الحائرة وقد يكون "لائما" بعينه أنكر على الشّاعر إسرافه في اللّهو وإقباله النّهم على الملذات وقد يكون مجتمعا بأسره يحاول الشّاعر إرشاده إلى السّبيل التي سلكها في مواجهة منيّة لا قدرة لأحد على دفعها.

والواقع أنّ أبيات طرفة تقودنا إلى ملاحظة هامّة لا ينبغي إغفالها هي غياب الرّوابط الّتي تحدّد العلاقة الحجاجيّة وتبرز بشكل عمليّ التّرابط بين الأبيات وهو ما يعني أنّ الرّوابط الحجاجيّة وإن كانت كما يؤكّد الدّارسون "دلائل منطق النّصّ وعلامات دقيقة

للتـتّابع أو التّطوّر[1] فإنّها لا تحضر بالضرّورة في النّص الشّعري لخصوصيّة بل تفعل رغم الغـياب فهـي مقدّرة لضيق مساحة البيت وللقيود الشعريّة الّتي تقيّد المتكلّم وتجعل عمليّة الإبداع مغامرة وسيرا في طريق وعرة خطرة.

2- العلاقة السّببيّة:

تعـدّ هـذه العلاقـة مـن أبـرز العلاقات الحجاجيّة وأقدرها على التّأثير في المتلقّي وهـي في حقيقة الأمر ضرب مخصوص من العلاقات التّتابعيّة إذ يحرص المتكلّم على ربط الأفكـار والوصل بين أجزاء الكلام دون الاكتفاء بتلاحق عاديّ بينها وتتابع طبيعيّ يجعل الأحـداث والأفعـال أو الأفكـار والأحكام متسلسلة متجاوبة بل يعمد إلى مستوى أعمق مـن العلاقـة فـيجعل بعـض الأحـداث أسـبابا لأحداث أخرى ويسم فعلا ما بأنّه نتيجة مـتوقّعة لفعـل سابق ويجعل موقفا معيّنا سببا مباشرا لموقف لاحق... فإذا بالعلاقة السّببيّة علاقـة شـبه منطقيّة تجعل النّصّ يحاكي نصوصا منطقيّة في ترابط أجزائها وتناسق أفكارها ويجعـل مـن الحجّـة كمـا رأيـنا في الـباب السّابق من البحث شبه منطقيّة لأنّ قاعدتها أو خلفيّتها المؤسّسة لطاقتها الحجاجيّة مستمدّة من عالم المنطق وأدواته.

علـى هـذا النّحو يمكننا الحديث عن تتابع سببيّ بين الأبيات أو العناصر الدّاخليّة في البـيت الـواحد ويـؤكّد بـرلمان في هـذا المجـال أنّـنا نستطيع أن نبرز تارة السّبب وطورا النّتـيجة وذلـك حـسب تـصوّرنا للتّتابع السّببي إمّا في شكل علاقة سبب بنتيجة أو وسيلة بغايـة فـإذا أردنـا التّقليل من شأن عمل يكفي أن نبرزه كنتيجة وإذا أردنا تضخيم أهمّيته وجـب تقديمـه كغاية[2] فإذا حضرت العلاقة السّببيّة تأكّدت الوحدة بين الأبيات لا سيّما إذا حضرت الرّوابط الدّالّة على تلك العلاقة على نحو ما جاء في قول قيس بن الملوّح من الطّويل[3]:

---

(1) بنوا رونو: النّصّ الحجاجي، ص118.

(2) برلمان وتيتكاه: مصنّف في الحجاج: الخطابة الجديدة، ج2، ص364.

(3) الدّيوان، ص104.

رَضِيتُ بِقَتْلِي فِي هَوَاهَا لِأَنَّنِي أَرَى حُبَّهَا حَتْماً وَطَاعَتَهَا فَرْضاً
إِذَا ذُكِرَتْ لَيْلَى أَهِيمُ لِذِكْرِهَا وَكَانَتْ مُنَى نَفْسِي وَكُنْتُ لَهَا أَرْضَى

ولكن قد تغيب الرّوابط أحيانا وتتأكد مع ذلك الوحدة ويكون التّرابط، ذلك أنّ الشّاعر قد يصل بين السّبب والنّتيجة أو بين الوسيلة والغاية دون الاعتماد على روابط من قبيل: لأنّ –لذا– فإنّ... على نحو قول صالح بن جناح اللّخمي[1] من الطّويل[2]:

لَئِنْ كُنْتُ مُحْتَاجاً إِلَى الحِلْمِ إِنَّنِي إِلَى الجَهْلِ فِي بَعْضِ الأَحَايِينِ أَحْوَجُ
وَلِي فَرَسٌ لِلْحِلْمِ بِالحِلْمِ مُلْجَمٌ وَلِي فَرَسٌ لِلْجَهْلِ بالجهل مُسْرَجُ
فَمَنْ رَامَ تَقْوِيمِي فَإِنِّي مُقَوَّمٌ وَمَنْ رَامَ تَعْوِيجِي فَإِنِّي مُعَوَّجُ

فقد جعل حاجته إلى الجهل تفوق حاجته إلى الحلم أحيانا كثيرة وهما قيمتان جاهليّتان طالما تغنّى بهما الشّعراء وبيّنوا أهمّيّتها في تنظيم الحياة وتوجيه العلاقات فالمرء حليم متى كان حلمه نافعا، جهول ثائر متى كانت الحاجة إلى الجهل أدعى وكان الظّرف إلى الغيّ أحوج. وهذا المبدأ صيّره الشّاعر سببا لنتيجة صاغها بأسلوب فنّيّ دقيق يجعل طرافة الأبيات تكمن في حسن التعليل من ناحية وفي الصورة الشعرية من ناحية ثانية إذ جعل لنفسه فرسين أحدهما ألجمه الحلم وثانيهما أسرجه الجهل وإذا بهذه النّتيجة تصير بدورها سببا لنتيجة أخرى أهمّ باعتبارها نتيجة الخطاب الحجاجيّ برمّته مفادها أنّ

---

[1] صالح بن جناح اللّخمي: شاعر دمشقي من الحكماء. أدرك التّابعين. تنسب إليه مقطوعات لطيفة منها:

ألا ربّ ذي عينين لا تنفعانه وهل تنفع العينان من قلبه أعمى؟

وله رسالة في الأدب والمروءة نشرها الشّيخ طاهر الجزائري في مجلّة المقتبس
الزّركلي: الأعلام، الجزء الثالث، ص275.

[2] قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص136.

الشّاعر مرن شديد المرونة في معاملاته سريع التّكيّف مع الظّروف وملابساتها فمن رام فيه تقويما وجده ومن نشد تعويجه ألفاه معوّجا أي من أراد حلمه واتّقى غضبه وجده حليما كاظما للغيظ ومن استفزّه وأثار فيه حميّته الجاهليّة وجده غويّا جهولا ذا بأس. على هذا النّحو ترابطت الأبيات بشكل لافت جعل قدامة بن جعفر يعتبرها من أجود الأمثلة على صحّة التّفسير[1].

والهامّ في شأن العلاقة السّببيّة أنّها قد تدقّ وتخفى فلا تكاد تبين فيعتقد قارئ أبيات كثيرة أنّها مفكّكة مشتّتة والحال أنّها ترتبط على نحو خفيّ وتتابع تتابعا سببيّا دقيقا من ذلك قول القطامي[2] من البسيط[3]:

إنّا مُحَيُّوكَ فَاسْلَمْ أيُّهَا الطَّلَلُ	وَإنْ بَلِيتَ وَإنْ طَالَتْ بِكَ الطِّوَلُ
أنّى اهْتَدَيْتَ لِتَسْلِيمٍ عَلَى دِمَنٍ	بِالغَمْرِ غَيَّرَهُنَّ الأعْصُرُ الأُوَلُ
صَافَتْ تَمَعَّجُ أعْنَاقُ السُّيُولِ بِهَا	مِنْ بَاكِرٍ سَبِطٍ أوْ رَائِحٍ يَتِلُ
فَهُنَّ كَالحُلَلِ المَوْشِيِّ ظَاهِرُهَا	أو الكِتَابِ الّذِي قَدْ مَسَّهُ بَلَلُ
كَانَتْ مَنَازِلَ مِنَّا قَدْ نَحُلُّ بِهَا	حَتَّى تَغَيَّرَ دَهْرٌ خَائِنٌ خَبِلُ
لَيْسَ الجَدِيدُ بِهِ تَبْقَى بَشَاشَتُهُ	إلاّ قَلِيلاً وَلاَ ذُو خُلَّةٍ يَصِلُ
وَالعَيْشُ لاَ عَيْشَ إلاّ مَا تُقَرُّ بِهِ	عَيْنٌ وَلاَ حَالَةَ إلاّ سَتَنْتَقِلُ

---

(1) قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص136.

(2) هو عمير بن شُيَيم بن عمرو بن عبّاد من بني جشم بن بكر أبو سعيد التّغلبي الملقّب بالقطامي: شاعر غزل فحل كان من نصارى تغلب في العراق وأسلم وجعله ابن سلاّم في الطّبقة الثّانية من الإسلاميّين ونقل أنّ القطامي أوّل من لقّب بصريع الغواني بقوله:

صريع غوان راقهنّ ورقنه	لدن شبّ حتّى شاب سود الذّوائب

توفّي نحو 130هـ.

خير الدّين الزّركلي: الأعلام، المجلّد5، ص88.

(3) أبو زيد القرشي: الجمهرة، ص373.

وَالنَّاسُ مَنْ يَلْقَ خَيْراً قَائِلُونَ لَهُ ... مَا يَشْتَهِي وَلِأُمِّ الْمُخْطِئِ الْهَبَلُ
قَدْ يُدْرِكُ الْمُتَأَنِّي بَعْضَ حَاجَتِهِ ... وَقَدْ يَكُونُ الْمُسْتَعْجِلِ الزَّلَلُ

فالأبيات مقطع طللـيّ مشفوع بأبيات حكميّة تعدّ من أجود ما قاله هذا الشّاعر وهو، إذ يفتتح قصيدته بتحيّة الطّلل على عادة الجاهليّين، يبكي هشاشة الوجود الإنسانيّ وقتامة المصير فالكلّ صائر إلى البلى وإن طال العمر وامتدّت سنواته. وهو، إذ يصوّر عمليّة اهتدائه للأطلال بعد طول غياب وإذ يصفها وقد بليت مشبّها الدّيار وقد أتى عليها الزّمان فغيّرها بالحلل الموشّاة أو الكتاب الـذّي مسّه البلل، لا يخرج عن السّنّة الجارية في أشعار القدامى ولكنّ اللاّفت أنّه يجعل إنكار الدّيار وصعوبة الاهتداء إليها نتيجة لسبب هو تغيّر الدّيار وتبدّل ملامحها ثمّ يجمع الامرين معا فيصيّرهما نتيجتين لسبب واحد صاغه في قوله "حتّى تغيّر دهر خائن خبل" فسبب البلى وما نتج عنه من تغيّر الدّيار وإنكار الشّاعر لها إنّما هو غدر دهر ظالم بأهلها.

فالدّهر، هذه القوّة المدمّرة الّتي أرّقت الشّعراء وأقضّت مضاجعهم، هو سبب تحوّل الأشياء وتبدّلها وانقضاء أيّام السّعادة وتولّيها. نفس القوّة –أي نفس السّبب– تقود إلى جملة من النّتائج الأخرى احتضنتها بقيّة الأبيات وهي: تقادم الجديد وتنكّر الخليل لخليله وعبثيّة العيش وتنقّل الأحوال وتقلّب النّاس وغدرهم وتبقى صلة البيت الأخير بكلّ هذه الأبيات غامضة فإذا كانت المعاني الّتي ذكرناها نتائج مختلفة لسبب واحد فإنّ قوله:

قَدْ يُدْرِكُ الْمُتَأَنِّي بَعْضَ حَاجَتِهِ ... وَقَدْ يَكُونُ مَعَ الْمُسْتَعْجِلِ الزَّلَلُ

توظيف لنفس العلاقة أي "التّتابع السّببيّ" ولكنّ الشّاعر لا يعتمد هذه المرّة ثنائيّة سبب/ نتيجة وإنّما يعتمد ثنائيّة غاية/ وسيلة. فإذا كانت غاية الإنسان تحقيق ما يصبو إليه متجنّبا –ما أمكن– غدر الزّمان وجبروته كانت الوسيلة إلى ذلك التّأنّي ونبذ العجلة ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

وكما يوظّف الشّاعر العلاقة السّببيّة للاستدلال على رأي أو موقف على نحو ما رأيناه مع القطاميّ فإنّه قد يعمد أحيانا كثيرة إلى توظيفها توظيفا معاكسا حين يفكّ التّرابط بين الأسباب والنّتائج بين الغايات والوسائل ليستدلّ على غرابة الوضع أو عبثيّة الأقدار كما جاء في قول امرئ القيس من الرّمل[1]:

لاَ يَضُرُّ العَجْزُ ذَا الجَدِّ وَلاَ ... يَنْفَعُ المَحْرُومَ إِيضَاعٌ وَكَدْ!
عَاجِزُ الحِيلَةِ مُسْتَرْخِي القُوَى ... جَاءَهُ الدَّهْرُ بِمَالٍ وَوَلَدْ
وَلَبِيبٌ أَيِّدٌ ذُو حِيلَةٍ ... مُحْكَمُ المِرَّةِ مَأْمُونُ العُقَدْ
حَصَّهُ الدَّهْرُ وَغَطَّى حَزْمَهُ ... وَانْتَضَاهُ مِنْ عَبِيدٍ وَسَبَدْ

فالشّاعر تأمّل الحياة وأقدارها ونظر في الأرزاق وتوزيعها بين العباد فأضناه الأمر وحيّره إذ ينتهي به التّأمل ويقوده النظر إلى حقيقة واحدة هي غرابة الحياة وانتفاء المنطق في توزيع الأرزاق بين العباد. فالمجتهد ذو الحكمة والتّدبير يحرم فرحة الحياة وتتنكّر له الدّنيا تنكّرا غريبا مؤلما إذ لا أسباب تفسّره. والخامل من لا قوّة له ولا تدبير يطيب عيشه وتذلّ له الصّعاب. وإذا بالشّاعر يستدلّ على غرابة الحياة وغموض نواميسها بكسر العلاقة السّببيّة وبترها بشكل يقود المتلقّي إلى البلبلة والحيرة الّتي لم ينج منها الشّاعر وإن كان عبيد بن الأبرص قد وجد لها مخرجا حين دعا المرء إلى نبذ الاجتهاد فلا حاجة تدعو إلى ذلك ما دام توزيع الأرزاق لا يخضع لمنطق ولا يقتضي من المرء حسن تدبير أو طول تفكير، إذ يقول من مجزوء البسيط[2]:

أَفْلِحْ بِمَا شِئْتَ فَقَدْ يُبْلَغُ بِالـ ... ـضُّعْفِ وَقَدْ يُخْدَعُ الأَرِيبُ

وما يهمّنا تحديدا في أبيات امرئ القيس أنّ ما ذهب إليه الشّاعر في خطابه على مستوى المعاني قد انعكس على مستوى البنى فغابت الرّوابط السّببيّة تماما بل خلا كلامه

[1] الدّيوان، ص218.
[2] ديوان عبيد بن الأبرص، ص26.

مـن كـلّ أنـواع الرّوابط ولم تفد "الواو" إلاّ الاستئناف فكان الكلام تدفّقا دون رابطة دقيقة وكان بذلك منسجما تمام الانسجام مع تأكيده مجافاة الحياة للمنطق وبعدها عنه.

ويوظّـف الـنّابغة الجعدي العلاقة السّببيّة توظيفا ذكيّا فتلوح الوحدة بين أبيات له من الطّويل[1] جليّة لا لبس فيها يقول:

لَعَمْـرِي لَقَـدْ أَنْـذَرْتُ سَعْداً أَنَاتَهَا	لِتَنْظُــرَ فِــي أَحْلاَمِهَــا وَتُفَكِّــرَا
وَأَمْهَلْـتُ أَهْلَ الدَّارِ حَتَّى تَظَاهَرُوا	عَلَـيَّ وَقَـالَ العُـرْيُ مِنْهُمْ فَأَهْجَرَا
وَمَـا قُلْـتُ حَتَّى نَالَ شَتْمٌ عَشِيرَتِي	نُفَيْلَ بنَ عَمْرٍو ووَالوَحِيدَ وَجَعْفَرَا
وَحِـيٌّ أَبِـي بَكْـرٍ وَلاَ حَـيٌّ مِـثْلَهُمْ	إِذَا بَلَـغَ الأَمْــرُ الدَّثُــورَ المُدَمَّــرَا
وَلاَ خَيْـرَ فِـي حِلْـمٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ	بَــوَادِرُ تَحْمِـي صَـفْوَهُ أَنْ يُكَـدَّرَا
وَلاَ خَيْـرَ فِـي جَهْلٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ	حَلِـيمٌ إِذَا مَـا أَوْرَدَ الأَمْـرَ أَصْـدَرَا
إِذَا ذَكَـرَ الـسَّعْدِيُّ فَخْـراً فَقُـلْ لَـهُ	تَأَخَّـرْ فَلَـمْ يَجْعَـلْ لَكَ اللهُ مُفْخَرا
فَـإِنْ تُـرِدِ العُلْـيَا فَلَـسْتَ بِأَهْلِهَـا	وَإِنْ تَبْـسُطِ الكَفَّيْنِ لِلْمَجْدِ تَقْصُرَا
إِذَا أَدْلَـجَ الـسَّعْدِيُّ أَدْلَـجَ سَـارِقاً	فَأَصْـبَحَ مَخْطُـوماً بِلُـؤْمٍ مُعَــذَّرَا

إذ يـبرّر الشّاعر إنذاره قبيلة بني سعد ونصحه إيّاها بالتّأنّي والانتهاء عن النّيل من قـومه والتّعـريض بهـم بحرصـه علـى منحهم فرصة يتفكّرون فيها علّ التّفكير يهديهم أو عـسى الذّكـرى تنفعهم فكانت نتيجة هذا القرار أن أعرض عنهم حقبة لا يردّ عليهم ولا يهجـوهـم ولكـنّ الواقـع يـتغيّر إذ يهجـو الـنّابغة بني سعد مبرّرا هذا الواقع الجديد بأنّهم هجوا عشيرته بل يسمّي أفرادا هجوهم فلم يستطع منع نفسه من الرّدّ عليهم لنصرة قومه وتأكـيد مجـدهم التّلـيد وقـدرتهم على "الأمر الدّثور" أي الأمر الشّديد الّذي لا يهتدي إلى مخـرج منه فإذا بهم أكفّاء قادرون على حلّ المعضلات وتجاوز المهلكات وكأنّ الشّاعر يجد

---

[1] الدّيوان، ص56-59.

حرجا في هجاء بني سعد ويجد حاجة ملحّة إلى التّبرير والتّعليل فيسوق بيتين أطلق المعنى فيهما فاتّشحا بالحكمة وخاطب المتلقّي الكونيّ إذ الحلم لا معنى له ما لم يقيّده بعض الجهل ولا بأس من جهل يقيّده الحلم ويوجّهه فهجاؤه سعدا على هذا النّحو لا ينفي عنه صفة الحلم ولا يثبت له صفة الجهل بل يغدو ضربا من الحكمة ومظهرا من مظاهر الحزم والعزم فيأتي الهجاء في الأبيات الثلاثة الأخيرة نتيجة من نتائج هذه الحكمة وتجلّيا من تجلّيات هذا الحزم وهذا العزم. وهو هجاء مبرّر معلّل إذ يبرّر سخف السّعدي وادّعاءه إذا نسب إلى نفسه المفاخر بكونه ليس أهلا للعلا ولا من ذوي المجد ويعلّل ذلك كلّه بأنّ السّعدي متى أدلج أي سار اللّيل كلّه سارقا ملوما معزّرا فلا فضل له ولا كرامة ولا وزر لمن هجاه وعرّض به.

على أنّ التّرابط السّببيّ -الحاضر في كلّ الخطابات تقريبا- لا يربط بين الأبيات المتتابعة فحسب بل قد يحكم الشّاعر العلاقة بين مصراعي البيت الواحد فيجعل العلاقة السّببيّة تنسج وحدة البيت وتؤسّس تناغمه على نحو قول جميل بن معمر من الطّويل[1]:

وَإِنِّي لَأَسْتَغْشِي وَمَا بِيَ نَعْسَةٌ   لَعَلَّ لِقَاءً فِي المَنَامِ يَكُونُ

أو قوله من الرّجز[2]:

أَبْكِي وَمَا يُدْرِيكِ مَا يُبْكِينِي   أَبْكِي حِذَاراً أَنْ تُفَارِقِينِي

أو قول المرقّش الأصغر من الطّويل[3]:

وَإِنِّي لَأَسْتَحْيِيكِ وَالخَرْقُ بَيْنَنَا   مَخَافَةَ أَنْ تَلْقَيْ أَخاً لِيَ صَارِمَا

---

(1) الدّيوان، ص80.

(2) الدّيوان، ص82.

(3) المفضّل الضبيّ، المفضّليّات، ص246.

ويذهب ليونال بلّنجي إلى أنّ العلاقة السّببيّة تتحوّل أحيانا كثيرة إلى علاقة متكلّفة مفروضة وذلك حين يعمد المتكلّم إلى ممارسة نوع من الضّغط على بداهة سبب معيّن فيدّعي أنّ ما حدث أو ما أنجز له بالضّرورة سبب معيّن يجتهد في تحديده بطريقة لا تخلو من تكلّف. فتبدو العلاقة السّببيّة قسريّة غير مقنعة ويبدو التّتابع السّببي بين الأحداث والأفعال أو بين الأفكار والمواقف والأحكام تتابعا مفروضا ينأى عن العفويّة ويفتقر بالتّالي إلى قوّته الحجاجيّة. فإذا ما عمد الشّاعر إلى هذه العلاقة تمّت الوحدة بين أجزاء الكلام ظاهريّا دون أن تكون لها الصّرامة المنطقيّة المنشودة ودون أن يتمّ بها الانسجام أو التّناغم المقنع. وأفضل مثال نسوقه في هذا المجال ما اصطلح على تسميته بالبناء الثّلاثي والمعتمد خاصّة في المدحيّة إذ الانتقال من الطّلل إلى النّسيب فإلى الرّحلة والرّاحلة ثمّ الممدوح لتمجيده والتّغنّي بفضائله يخضع إلى منطق سببيّ تحدّث عنه القدامى لا سيّما ابن قتيبة ولكنّه يفتقر في جوهره إلى الصّرامة وقوّة البداهة على نحو يشي بتكلّف ويعكس اجتهادا في إظهار الأمور على أنّها تسلسل طبيعيّ والحال أنّها ليست كذلك. فاتّخاذ الطّلل سببا لذكر الحبيبة أمر لا يستقيم في كلّ الأحوال واتّخاذ هجر الحبيبة أو رحيلها تعلّة لنبذ الاستقرار ودافعا للرّحلة عبر القفار الموحشة والمهامة المهلكة نحو ممدوح ترجى عطاياه ويطلب نداه مزعم لا يخلو من وهن ودافع لا يخلو من التّكلّف كذلك شأن اتّخاذهم هول الرّحلة عذرا يبيح الإسراف في الرّجاء والتّذلّل في السّؤال. فالعلاقة السّببيّة في هذه الحال غير كافية لتحقيق الوحدة غير قادرة وحدها على وصل اللاّحق بالسّابق وإن كانت توهم في ظاهر الأمر بذلك.

وعموما تظلّ العلاقة السّببيّة من أقدر العلاقات على ربط أجزاء الكلام وهي من ثمّة ذات طاقة حجاجيّة هامّة لأنّها تدخل ضمن ما يسمّى بالسّبيل التّفسيريّة في الحجاج (La voie explicative) وهي تقنية في الحجاج تثير الانتباه وتستجلب الإصغاء وتيسّر بالتّالي قبول الحجج القاطعة[1] ولذا درس القدامى هذا النّوع من العلاقات ضمن ما أسموه "بحسن التّفسير" أو "حسن التّعليل".

---

[1] ليونال بلّنجي، الحجاج: مبادئه وطرقه، ص36.

3- علاقة الاقتضاء:

تعدّ علاقة الاقتضاء ذات طاقة حجاجيّة عالية لأنّها ككلّ علاقة حجاجيّة تصل الحجّة بالنّتيجة المرصودة للخطاب ولكنّها تتميّز عن كلّ علاقة بأنّها تجعل الحجّة تقتضي تلك النّتيجة اقتضاء والعكس صحيح بحيث تغدو العلاقة ضربا من التّلازم بين الحجّة والنّتيجة وهو ما لا توفّره سائر العلاقات حتّى السّببيّة منها وصاحب الخطاب الحجاجيّ -مع هذا الصّنف من العلاقات- يعمد إلى الاجتهاد كلّ الاجتهاد في إضفاء نوع من الحتميّة على العلاقة بين الحجّة والنّتيجة فيحكم التّرابط بينهما بشكل يوحي بأنّ الأولى تقتضي الثّانية والثّانية تستدعي الأولى ضرورة حتّى وإن لم يكن الأمر كذلك وكانت الصّلة في حقيقتها ضربا من التّلازم "المصنوع" والاقتضاء "المتكلّف" "المفروض". وأقدر الرّوابط الحجاجيّة على توفير هذا النّوع من الصّلات -دون شكّ- أدوات الشّرط المختلفة الّتي يعتمدها الشّاعر أحيانا كثيرة وبشكل مكلّف يعكس جهدا واضحا في الاستدلال وحرصا جليّا على الإقناع أو الحمل على الإذعان.

ومن الضّروريّ التّنبيه على أنّ علاقة الاقتضاء الّتي يوفّرها أسلوب الشّرط علاقة شكليّة بالأساس أي أنّ المتكلّم متى عمد إلى جملة شرطيّة تقوم على شرط وأداة وجواب فإنّه يجعل الشّرط يقتضي الجواب -والعكس صحيح أيضا- من حيث الشّكل فحسب ذلك أنّ الشّرط من حيث المضمون يستدعي عددا كثيرا من الإمكانات والمعاني بحيث يستحيل الحديث عن اقتضاء مضموني أو معنوي ولكنّ الاقتضاء الشّكلي متوفّر وهذا كاف في الحجاج.

أمّا عن مأتى الاقتضاء في الشّرط فإنّه آت من قيام الجملة الشّرطيّة -في الآن ذاته- على التّلازم والتّعلّق السّببيّ بين الشّرط والجواب أي أنّ الشّرط يستوجب ضرورة الجواب وهو في الآن ذاته مسبّب لهذا الجواب أي أنّه سبب لنتيجة هي الجواب.

فقد جعل "سيبويه" الارتباط بين جملتي الشّرط وجوابه قائما على تعليق "جملة جواب الشّرط" بـ"جملة الشّرط" وأوضح مفهوم التّعليق بقوله "الجزم جواب إن تأتني بـ إن

تـأتي لأنّهـم جعلـوه غـير مـستغن عـنه إذا أرادوا الجزاء[1] وبيّن النّحاة القدامى أنّ جملة الـشّرط سـبب في جملة الجواب ولذا لا يستغني المسبّب عن سببه فقال ابن جنّي "وذلك أنّ حقـيقة الـشّرط وجـوابه أن يكـون الثّانـي مـسببا عن الأوّل (نحو قوله إن زرتني أكرمتك فالكرامة مسبّبة عن الزّيارة) [2] بل إنّ النّحاة اضطرّوا إلى "التّقدير" حين اعترضتهم نصوص عديدة جاء فيها ارتباط جملتي الشّرط وجوابه لا على سبيل السّببيّة[3].

فالجملـة الـشّرطيّة -بقيامها على التّعلّق والتّرابط السّببيّ في آن واحد- "قضيّة" بلغة المناطقة تـنحلّ إلى طـرفين الرّابط بينهما اقتضاء شكليّ ولكنّه قادر على الإقناع "فإن نحن أخـذنا بعـين الاعتـبار كـلّ هذه الدّقائق استطعنا القول إنّ التّركيب الشّرطيّ وحدة نحويّة تحمـل قـضيّة (بمدلـول مـصطلح المـناطقة) تنحلّ إلى طرفين ثانيهما معلّق بمقدّمة يتضمّنها الأوّل والعامـل الّذي تنعقد به القضيّة قد يكون لفظا صريحا وهو الأداة وقد يكون مظهرا نحويًا في صلب التّركيب وهو سياق الطّلب"[4].

فـإن تناولـنا الجملـة الـشّرطيّة مـن حيث وظيفتها الحجاجيّة تبيّن لنا قدرتها على تـوفير علاقة اقتضاء شكلي بين السّبب والنّتيجة سبب يمثّله الشّرط ونتيجة يمثّلها الجواب في مـستوى أوّل وعلـى تـوفير علاقـة اقتـضاء أيضا بين حجّة يمثّلها الشّرط والجواب معا ونتيجة يصرّح بها المتكلّم تارة ويخفيها طورا في مستوى ثان وذلك على نحو مـا جـاء في

---

(1) سـيبويه الكتاب: تحقيق وشرح عبد السّلام محمّد هارون، الهيأة المصريّة العامّة للكتاب القاهرة 1973-1975، ج3، ص93-94.

(2) أبـو الفتح عثمان بن جنّي، "الخصائص"، حقّقه محمّد علي النجّار دار الهدى للطّباعة والنّشر بيروت لبنان، د ت، ج3، ص175.

(3) فـابن هـشام حـين عـرض للآيات القرآنيّة الّتي جاءت فيها جمل جواب الشّرط غير مسبّبة عن جمل الشّرط قدّر فيها جمـل جـواب شـرط محذوفة لتستقيم له قاعدة أن تكون جمل جواب الشّرط مسبّبة وجمل الشّرط سببا قال في معرض كلامه عن الآية الشّريفة "من كان يرجو لقاء الله فإنّ أجل الله لآت" (العنكبوت 5) "الجواب مسبّب عن الشّرط وأجل الله آت سـواء أوجد الرّجاء أو لم يوجد وإنّما الأصل فليبادر بالعمل فإنّ أجل الله آت" (مغني اللّبيب عن الأعاريب، تحقيق محيي الدّين عبد الحميد، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت، د ت، ج2، ص648.

(4) عـبد الـسّلام المـسدّي، محمّـد الهـادي الطّرابلـسي، الـشّرط في القـرآن على نهج اللّسانيات الوصفيّة، الدّار العربيّة للكتاب، ليبيا تونس 1985، ص9.

قول المثقّب العبدي من الوافر[1]:

أَفَاطِمُ قَبْلَ بَيْنِكِ مَتِّعِينِي وَمَنْعُكِ مَا سَأَلْتُ كَأَنْ تَبِينِي
فَلاَ تَعِدِي مَوَاعِدَ كَاذِبَاتٍ تَمُرُّ بِهَا رِيَاحُ الصَّيْفِ دُونِي
فَإِنِّي لَوْ تُخَالِفُنِي شِمَالِي خِلاَفَكِ مَا وَصَلْتُ بِهَا يَمِينِي
إِذًا لَقَطَعْتُهَا وَلَقُلْتُ بِينِي كَذَلِكَ أَجْتَوِي مَنْ يَجْتَوِينِي

فهو يعقد بالشّرط علاقة اقتضاء بين سبب ونتيجة حين يجعل مخالفة يسراه ليمينه سببا لقطعها دون تردّد ولكنّه في مستوى ثان يعقد علاقة اقتضاء بين حجّة ونتيجة صرّح بها في البيت الرّابع حين جعل قدرته على قطع يسراه إن خالفت يمينه غير وجل أو آسف أو نادم حجّة تقتضي نتيجة هي قدرته على هجر الحبيبة دون تردّد أو أسف وقطع حبل مودّتها متى تمنّعت أو أخلفت وعدها. العلاقة ذاتها حكمت قول طرفة من المتقارب[2]:

إِذَا كُنْتَ فِي حَاجَةٍ مُرْسِلاً فَأَرْسِلْ حَكِيماً وَلاَ تُوصِهِ
وَإِنْ نَاصِحٌ مِنْكَ يَوْماً دَنَا فَلاَ تَنْأَ عَنْهُ وَلاَ تُقْصِهِ
وَإِنْ بَابُ أَمْرٍ عَلَيْكَ الْتَوَى فَشَاوِرْ لَبِيباً وَلاَ تَعْصِهِ

فهو في أبياته الثّلاثة يعقد علاقة اقتضاء بين أسباب ثلاثة ونتائج ثلاثة أيضا. فأوّل الأسباب: الحاجة الملحّة إلى رسول في أمر من الأمور ونتيجته إرسال حكيم لا يحتاج إلى وصاية وثاني الأسباب: مبادرة النّاصح بنصح من همّ بأمر أو عزم عليه ونتيجته الإقبال عليه والاستماع لنصحه. وثالث الأسباب: إشكال الأمر واستعصاؤه على الحلّ والنّتيجة طلب المشورة.

---

(1) المفضّل الضبيّ، المفضّليات، ص288.
(2) الدّيوان، ص51.

غير أنّ هذه الأقوال الثّلاثة المبنيّة جميعها على علاقة اقتضاء شكليّ تغدو مجتمعة حجّة على نتيجة جامعة هي نتيجة الكلام برمّته أخفاها الشّاعر ولم يصرّح بها كما فعل المثقّب العبدي وإن كانت العلاقة الّتي تربطها بالأقوال/ الحجّة علاقة اقتضاء أيضا ونعني بها حكمة من تنطبق عليه الأقوال الثّلاثة وتعلّقه. فمن يرسل حكيما متى احتاج إلى رسول ومن ينصت إلى النّاصح ويأخذ بنصيحته ومن يشاور النّاس فيما أشكل عليه من الأمور عاقل حكيم بعيد عن الغفلة أو التّهوّر أو العناد.

على أنّ علاقة الاقتضاء قد تربط الحجّة بالنّتيجة في أبيات لم تقم على تركيب شرطيّ من ذلك قول عبيد بن الأبرص من مخلّع البسيط[1]:

وَكُلُّ ذِي نِعْمَةٍ مَخْلُوسٌ ... وَكُلُّ ذِي أَمَلٍ مَكْذُوبُ
وَكُلُّ ذِي إِبِلٍ مَوْرُوثٌ ... وَكُلُّ ذِي سَلَبٍ مَسْلُوبُ
وَكُلُّ ذِي غَيْبَةٍ يَؤُوبُ ... وَغَائِبُ المَوْتِ لاَ يَؤُوبُ

فقد أدرك الشّاعر كغيره من الشّعراء القدامى أن لا شيء يدوم وأنّ الجميع إلى زوال فلا وجود لفرحة كاملة ما دام صاحبها مؤرّقا بهاجس النّهاية القريبة ولا معنى لمتعة خالصة ما دام المرء مشغولا يتوقّع في كلّ لحظة أن يكون فريستها فإذا بالأبيات الثّلاثة تقود إلى نتيجة واحدة مروّعة: مأساة الإنسان وقتامة مصيره. والحجج المقدّمة من قبل الشّاعر ارتبطت جميعا بهذه النّتيجة ارتباط اقتضاء إذ أوّل الحجج أنّ كلّ صاحب نعمة سيسلب نعمته تلك والثّانية أنّ كلّ صاحب أمل سيكتشف لا محالة أنّه متعلّق بأمل كاذب ووهم زائف والثّالثة أنّ ذا الإبل سيترك إبله –مكرها- إرثا لعقبه والرّابعة أنّ من سلب غيره نعمة سلبه الدّهر وافتكّها منه والخامسة أنّ كلّ غائب يعود إلاّ من خطفته المنيّة فلا رجعة له. والأجمل من ذلك أنّ كلّ هذه الحقائق قد ارتبطت فيما بينها بعلاقة اقتضاء أيضا فالإقرار بواحدة يقتضي الإقرار بالثّانية والوقوف على إحداها يستتبع ضرورة

[1] الدّيوان، ص25-26.

الوقوف على أخرى ولهذا كانت اللاّزمة اللّغويّة كلّ ذي حاضرة في كلّ الأبيات فهي تشي بهذا التّرابط بين الحجج وتعكس بوضوح الانسجام القائم بين المعنى والأسلوب.

4- علاقة الاستنتاج:

هذه العلاقة منطقيّة دون شكّ أو لنقل هي ممّا يدين به الحجاج للمنطق وهي في جوهرها خاصّيّة من الخصائص الّتي تؤكّد ما ذهبنا إليه منذ الباب الأوّل من البحث من أنّ الحجاج فنّ: فنّ الانتقال من فكرة إلى أخرى بشكل منظّم وميسّر ذلك أنّ للقوانين المنطقيّة خاصّيّة نظاميّة من جهة وهي من جهة أخرى تعبير عن بعض أشكال أو عادات التّفكير[1].

وعلاقة الاستنتاج هذه يمكن أن يرمز إليها بالشّكل التّالي:

أ ——— إذن ———> ب

فالحجّة أ تقود إلى النّتيجة ب وفق تسلسل منطقيّ إذا كنّا في ميدان المنطق الخالص وشبه منطقيّ إذا دخلنا باب الحجاج، أي أنّ المتكلّم يستنتج النّتيجة من حجّة يقدّمها فإذا بنتيجة الخطاب متولّدة من رحم الدّليل أو البرهان ناشئة عنه عائدة إليه.

غير أنّ الشّعر -باعتباره يخالف المنطق ويجري على غير نسقه- قد يوظّف العلاقة الاستنتاجيّة للرّبط بين مفاصل النّصّ وعناصر الكلام دون حاجة إلى الصّرامة الشّكليّة والدّقّة المنطقيّة في تنظيم الأطراف وترتيبها. ولذا نتحدّث كثيرا عن الضّمنيّ والمسكوت عنه في هذه العلاقة إذ يترك الشّاعر عادة مهمّة الاستنتاج للمتلقّي أي يعرض عليه المقدّمات ويوكل إليه أمر استخلاص النّتيجة أو النّتائج وهذا طبيعيّ في نصّ يقوم أساسا على الإيحاء والإيماء إلى المعنى دون تطويل وشرح وإسهاب وتدقيق نحو قول امرئ القيس من الطّويل[2]:

---

(1) جان بلاز قريز (Jean Blaise Grize)، المنطق الحديث (Logique moderne)، الكرّاس الأوّل (Fasicule 1، باريس، 1969، ص1.

(2) الدّيوان، ص27.

أَلاَ عِمْ صَبَاحاً أيهَا الطَّلَلُ البَالِي وَهَلْ يَعِمَنْ مَنْ كَانَ فِي العُصُرِ الخَالِي؟
وَهَلْ يَعِمَنْ إِلاَّ سَعِيدٌ مُخَلَّدٌ قَلِيلُ الهُمُومِ مَا يَبِيتُ بِأَوْجَالِ؟
وَهَلْ يَعِمَنْ مَنْ كَانَ أَحْدَثُ عَهْدِهِ ثَلاَثِينَ شَهْراً فِي ثَلاَثَةِ أَحْوَالِ؟

فالمقطع طلليّ فيه يقف الشّاعر على الأطلال يحيّها تحيّة الجاهليّة عم صباحا في أسلوب قويّ وبمرارة الشّاعرالعاجز أمام قسوة الأيّام المنشغل بهاجس الزّمن المتمكّن من النّاس والأشياء ولا غرو في ذلك وقد عدت هذه القصيدة قرينة معلّقته في الجودة. على أنّ المثير في هذه الأبيات أنّها مقدّمات لاستنتاج لم يكتمل بناؤه إذ على المتلقّي أن يصل إلى النّتيجة ويستخلصها ممّا قدّمه الشّاعر من قرائن دالّة على الوجهة الصّحيحة في الاستنتاج. ذلك أنّ توجيه التّحيّة للطّلل أو الدّعاء له بالسّلامة قد اقترن بتشكيك في جدوى هذا الدّعاء وذلك عن طريق استفهامات متلاحقة: إذ كيف ينعم ويسلم ما شخص من الآثار؟ وكيف ينعم ما لم يكن مخلّدا؟ أو ما لم يسلم من الأوجال ولم يأمن من المصائب والأهوال؟ بل كيف ما كان أقرب عهده بالنّعيم ثلاثين شهرا وقد تعاقبت عليه ثلاثة أحوال وهي اختلاف الرّياح عليه وملازمة الأمطار له والقدم المغيّر لرسومه؟ وهي كما نرى استفهامات تشكّك في جدوى الدّعاء للأطلال بالنّعيم والسّلامة بل تشكّك في جدوى الوقوف عليها أصلا وهي بذلك تقود المتلقّي إلى استنتاج حقيقة طالما ردّدها الشّعراء هي عبثيّة مقارعة الزّمن وعدم جدوى استحضار الماضي أو محاولة استعادة ما ولّى من أحداثه.

على أنّ العلاقة الاستنتاجيّة أوسع من أن تنحصر في التّركيب

أ — إذن ◄ ب إذ يمكن التّعبير عنها إلى جانب ذلك بـ:

* إذا آ فـ ب (SiA, B)
* أو ب باعتبار آ (B puisque A)
*أو ب فعلا آ (B en effet A)

وقد رصد Ducrot بين الأشكال الأربعة فروقا في قوله (لئن كانت عبارة إذا آ، ب تفترض وجود رابط تضمينيّ (Implicatif) بين آ وب (ومن ثمّة استعمالها المتواتر لتوضيح هذا الرّابط للمتلقّي) فإنّ منظومة ب باعتبار آ تفترض مسبّقا أنّ آ تبرّر ب ثمّ إنّ مستعمل عبارة باعتبار لا يظهر بمظهر من يريد إعلان هذه الصّلة التّبريريّة بل على العكس من ذلك يعتبر -أو على الأدقّ- يبدو وكأنّه يعتبر هذه الصّلة معطى بعبارة أخرى إنّه يرتكز على هذه الصّلة فيحيل عليها ويشير إليها ونستطيع بيسر أن نتبيّن توفّر هذه الخاصيّة أيضا في العبارات المترابطة آ إذن ب أو ب فعلا آ)[1].

فمن الصّنف الأوّل القائم على رابط تضمينيّ يتشكّل وفق عبارة إذا آ، ب:

نذكر قول زهير بن أبي سلمى من الطّويل[2]:

أَخِي ثِقَةٍ لاَ تُتْلِفُ الخَمْرُ مَالَهُ وَلَكِنَّهُ قَدْ يُهْلِكُ المَالَ نَائِلُهْ

تَرَاهُ إِذَا مَا جِئْتَهُ مُتَهَلِّلاً كَأَنَّكَ تُعْطِيهِ الَّذِي أَنْتَ سَائِلُهْ

فالبيتان مدحيّتان فيهما يصف الشّاعر ممدوحه بالعفّة لقلّة إمعانه في اللّذات فلا ينفذ ماله فيها وبالسّخاء لإهلاكه ماله في النّوال وذلك هو العدل. ولمّا كان ممدوحه كذلك فإنّه لا يلحقه مضض ولا تكرّه للسّخاء بل هو ممّن يفرحون إذا أعطوا ويستبشرون إن اكرموا ووهبوا فالعلاقة تضمينيّة بين البيتين أو لنقل بين حجّتين تخدمان نتيجة واحدة هي نتيجة الخطاب المدحيّ برمّته ونعني أحقّيّة الممدوح بالمدح وأفضليّته على سائر الخلق.

ومن الصّنف الثّاني من العلاقات الاستنتاجيّة القائمة على افتراض صلة تبريريّة تعليليّة يشير إليها المحتجّ ويتّخذها مرجعا لخطابه قول عبّاس بن مرداس السّلمي من الطّويل:

وَأَوْعِدْ وَقُلْ مَا شِئْتَ إِنَّكَ جَاهِلٌ عَلَى أَنَّمَا أَنْتَ امْرُؤٌ مِنْ بَنِي نَصْرِ

---

(1) كلود أونسكمبر وأوزوالد ديكرو: الحجاج في اللّغة، ص90-91.

(2) قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص98.

فالشّاعر يهجو أحدهم موجّها إليه الخطاب محاولا إقناعه وإقناع المتلقّي عامّة بأنّه كائن تافه جدير بالهجاء حقيق بما يسبغه عليه من معايب فيبيح له القول والوعيد باعتباره جاهلا لا يفقه ما يقول ولا يقدّر عواقب الكلم ولا يعبأ بنتائجه ويربط ذلك كلّه (أي معاني الصّدر) بنسبه فهو كذلك باعتباره مضريًا تنتظر منه المعايب وتتوقّع فيه النّقائص.

وغير بعيد عن هذا قول أبي صخر الهذلي من الطّويل[1]:

أَمَا وَالَّذِي أَبْكَى وَأَضْحَكَ وَالَّذِي	أَمَاتَ وَأَحْيَا وَالَّذِي أَمْرُهُ الأَمْرُ
لَقَدْ كُنْتُ آتِيهَا وَفِي النَّفْسِ هَجْرُهَا	بَتَاتاً لِأُخْرَى الدَّهْرِ مَا طَلَعَ الفَجْرُ
فَمَا هُوَ إِلاَّ أَنْ أَرَاهَا فُجَاءَةً	فَأُبْهَتَ لاَ عُرْفٌ لَدَيَّ وَلاَ نُكْرُ
وَأَنْسَى الَّذِي قَدْ كُنْتُ فِيهِ هَجَرْتُهَا	كَمَا قَدْ تُنَسِّي لُبَّ شَارِبِهَا الخَمْرُ

فالأبيات مترابطة في رأينا ترابطا عجيبا مثيرا رغم السّياق الغزليّ الّذي قد يعني عند الكثيرين الاضطراب وارتباك والعيّ عن الوصف والإخبار عمّا يعتمل في النّفس إذ يقسم الشّاعر أنّه قد كان يذهب إلى الحبيبة المتمنّعة الظّالمة عازما على بتر العلاقة وإعلامها بما قرّره من هجر وما اعتزمه من سلوّ فإذا برؤيتها فجأة على غير توقّع تدهشه وتحيّره تربكه فتنسيه ما جاء من أجله وتبدّل قرار الهجر وصلا وتحوّل العزم على القطع حرصا على إظهار الوله والشّوق.

فالعلاقة الاستنتاجيّة واصلة بين أمر مسكوت عنه هو حبّه الشّديد لها وعجزه عن السّلوّ عنها وأمر صرّح به هو رؤيتها بغتة وما تخلّفه من نسيان وذهول عمّا جاء من أجله وهو أمر يقودنا إلى ملاحظة رئيسيّة فقد ميّز الدّارسون بين العلاقة الاستنتاجية المنطقيّة الخالصة والاستنتاج في الخطاب اليومي التّداولي مثيرين اختلافات بين الأمرين تعرّض إليهما ألان برّندونّي في بحث له عنوانه (الاستنتاج الطّبيعيّ والرّابط إذن) فأكّد أنّ

---

[1] قدامة بن جعفر، نقد الشّعر، ص127.

الاستنتاج المنطقيّ الخالص يقتضي تحديدا للأطراف وتحريرا لنتيجة فلا مجال للمسكوت عنه إذا كان المجال منطقيًا خالصا في حين يمكن إغفال بعض الأطراف والاكتفاء بالنّتيجة أو العكس أي تحديد الأطراف دون تحديد النّتيجة فتفهم ضمنيًا من السّياق إذا كان الاستدلال طبيعيًا ولذا فإنّ الإصرار على تطبيق الاستنتاج المنطقيّ في نصّ لا منطقيّ قد يؤدّي إلى اعتباره مفتقرا إلى التّناغم إذا اعتمد الضّمنيّ والتجأ إلى المسكوت عنه وانتهى إلى حقيقة هامّة مفادها أنّ التّعويل على الضّمنيّ أو المسكوت عنه يصبح هو القاعدة في الحجاج على نحو القول المشهور "أنا افكّر فأنا موجود" إذ لو راعى المتكلّم الشّكل المنطقيّ الصّارم في الاستنتاج لقال:

(أنا أفكّر وإذا كنت أفكّر فأنا إذن موجود إذن أنا موجود)

ففي الحجاج لا حاجة للمتكلّم إلى مقدّمة وسطى بل يجوز الانتقال سريعا من مقدّمة أولى إلى نتيجة أساسيّة.

ومن الاختلافات الواضحة بين الاستنتاج المنطقيّ والاستنتاج الطّبيعيّ أنّ العلاقات بين الأطراف في حال الاستنتاج الأوّل متماثلة تماما في حين لا يفترض ذاك التّماثل في حال الاستنتاج الثّاني فقولنا:

أ ——إذن——◄ ب و "ب" ——إذن——◄ "ج" فـ "أ" ——إذن——◄ "ج"

يقوم على اعتبار العلاقات الثّلاث متماثلة في الاستدلال المنطقيّ ولذا توضع النّتائج إثر المقدّمات في حين لا يمثّل ذلك التّماثل شرطا في الاستدلال الّذي يجرى بلغة طبيعيّة ممّا يسمح بوضع المقدّمات إثر النّتائج أحيانا كثيرة فنقول "ب" باعتبار "أ" أو "ب" فعلا "أ" وفي القولين تكون النّتيجة قد قدّمت على المقدّمة[1].

[1] ألان برندونير (Alain Berrendonner)، ملاحظة حول الاستنتاج الطّبيعي والرّابط إذن (Note sur la déduction naturelle et le connecteur donc)، ورد ضمن المنطق: الحجاج والمحاورة (logique, argumentation, conversation)، أعمال ندوة البرغماتيّة فريقور (Frigourg)، 1981، ص213-214.

والواقع أنّ الشّاعر قد يغيّر ترتيب الأطراف في العلاقة الاستنتاجيّة فيقدّم -كما رأينا- النّتيجة على المقدّمات على نحو قول النّابغة من الطّويل[1]:

فَلَـنْ أَذْكُـرَ النُّعْمَانَ إِلاَّ بِصَالِحٍ　　فَـإِنَّ لَـهُ عِـنْدِي يُـدِيًّا وَأَنْعُمَـا

إذ ما يربط الصّدر بالعجز أنّ الأوّل نتيجة للثّاني فإذا كان لنعمان على الشّاعر فضل كبير وإحسان كثير فإنّه لا يستطيع إلاّ أن يقابل ذاك الفضل وذلك الإحسان بحمد وشكر وذكر حسن فتكون العلاقة الاستنتاجيّة من قبيل "ب" باعتبار "آ" (B puisque A).

5- علاقة عدم الاتّفاق أو التّناقض:

هي علاقة ذات خلفيّة منطقيّة واضحة إذ ندفع أمرا بإثبات تناقضه مع نتيجة للخطاب وإن كنّا لا نستطيع الحديث عن تناقض شكليّ خالص في الحجاج من قبيل أسود/ أبيض وإنّما أقصى ما نستطيع الحديث عنه: انعدام التّوافق كما سبق أن بيّنّا عند تعرّضنا للحجج المبيّنة على عدم الاتّفاق ونحن في هذا القسم من البحث لا نتحدّث عن بنية الحجّة وإنّما عن علاقتها بالنّتيجة وكذلك عن علاقات الحجج فيما بينها بشكل يؤكّد التّرابط والاتّصال وإن كان اتّصالا مميّزا باعتباره مبنيّا في جوهره على الانفصال وهو ما يمكن تبيّنه بيسر في قصيدة لعنترة بن شدّاد من الوافر[2]:

أَلاَ يَـا عَـبْلَ! ضَـيَّعْتِ العُهُـودَا　　وَأَمْـسَى حَـبْلُكِ المَاضِـي صُـدُودَا
وَمَـا زَالَ الـشَّبَابُ وَلاَ اكْتَهَلْـنَا　　وَلاَ أَبْلَـى الـزَّمَانُ لَـنَا جَدِيـدَا
وَمَـا زَالَـتْ صَـوَارِمُ مِـنَّا حِـدَاداً　　تُقُـدُّ بِهَـا أَنَامِلُـنَا الحَدِيـدَا
سَـلِي عَنِّـي الفَـزَارِيِّينَ لَمَّـا　　شَـفَيْنَا مِـنْ فَوَارِسِـهَا الكُـبُودَا

---

(1) الدّيوان، ص130.

(2) الدّيوان، ص123.

وَخَلَّيْنَا نِسَاءَهُمْ حَيَارَى قُبَيْلَ الصُّبْحِ يَلْطِمْنَ الخُدُودَا
مَلَأْنَا سَائِرَ الأَقْطَارِ خَوْفاً فَأَضْحَى العَالَمُونَ لَنَا عَبِيدَا
وَجَاوَزْنَا الثُّرَيَّا فِي عُلاَهَا وَلَمْ نَتْرُكْ لِقَاصِدِنَا وُفُودَا
وَيَوْمَ البَذْلِ نُعْطِي مَا مَلَكْنَا وَنَمْلَأُ الأَرْضَ إِحْسَاناً وَجُودَا

فنتيجة الخطاب هي ظلم الحبيبة وجنيها على الشّاعر وهي كما نرى قد وردت جليّة في البيت الأوّل الّذي حكمه التقابل بين زمنين ماضي الوصل السّعيد وحاضر الهجر والبين المريع. ماضي: صدق الوعود وحاضر التّنكّر للعهود. ثمّ يشرع الشّاعر في الاستدلال على هذا الظّلم فيأتي بحجج تقود المتلقّي إلى النّتيجة المذكورة ولكنّ ما يربطها بهذه النّتيجة إنّما علاقة عدم الاتّفاق وهو ما شكّل مأتى الطّرافة في هذه الأبيات.

فالحجّة الأولى أنّ الشّاعر ما زال شابّا لم يأت عليه الزّمان بانحناء ظهر ومشيب شعر لتتخلّى عنه المرأة وترفض وصله. والثّانية أنّ الشّاعر ما زال فارسا مقداما يكره الكماة نزالة وتشهد له القبائل بالبأس والقوّة وثالثها أنّه رفيع المكانة ماجد شريف النّسب عالي الذكر ورابعها أنّه كريم جواد قد خبر الجميع إحسانه وأقرّوا سخاءه وكرم قومه فالحجج قيميّة تستوجب من الحبيبة حبّا وتقتضي منها حفظا للعهد وحرصا على الوصل فإذا بعلاقة عدم الاتّفاق تشي بالمفارقة الصّارخة فتؤكّد الظّلم وتثبت قوّة التّجنّي.

وقد حكمت العلاقة ذاتها قصيدة للمجنون أو للهذلي على نحو يشعر القارئ بعدم التّوافق بين الأبيات وقد يجد في ذلك أمرا محيّرا بل قد يعدّه عيبا من عيوب البناء ولكنّه في واقع الأمر رابط يؤكّد التّناغم ويثبت انسجاما مخصوصا بين الأبيات. يقول من الطّويل[1]:

أَيَا هَجْرَ لَيْلَى قَدْ بَلَغْتَ بِيَ المَدَى وَزِدْتَ عَلَى مَا لَمْ يَكُنْ بَلَغَ الهَجْرُ

---

[1] الدّيوان، ص85-86.

عَجِبْتُ لِسَعْيِ الدَّهْرِ بَيْنِي وَبَيْنَهَا فَلَمَّا انْقَضَى مَا بَيْنَنَا سَكَنَ الدَّهْرُ
فَيَا حُبَّهَا زِدْنِي جَوىً كُلَّ لَيْلَةٍ وَيَا سَلْوَةَ الأَيَامِ مَوْعِدُكِ الحَشْرُ
تَكَادُ يَدِي تَنْدَى إِذَا مَا لَمِسْتُهَا وَيَنْبُتُ فِي أَطْرَافِهَا الوَرَقُ النَّضْرُ
وَوَجْهٌ لَهُ دِيبَاجَةٌ قُرَشِيَّةٌ بِهِ تُكْشَفُ البَلْوَى وَيُسْتَنْزَلُ القَطْرُ

فأوّل القصيدة شكوى وتذمّر شكوى من الهجر الّذي بلغ به المدى وأذاقه من العذاب ما لم يعرفه غيره وتذمّر من الدّهر الّذي سعى سعيا حثيثا جادّا لإفساد علاقته بمن أحبّ حتّى إذا تمّ له ذلك قرّ قراره ليسكن بعد سعي ويهجع بعد كدّ.

وما يتوقّع بعد هذه الشكوى وهذا التّذمّر أن تتوالى الأبيات مؤكّدة ما يجده الشّاعر من شوق فظيع وما يعانيه من ألم البين والحنين أو مثبتة قرار القطع بعد اليأس أو على الأقلّ محاولة السلوّ بعد الهجر فإذا بالبيت الثّالث يأتي على نحو نافر إذ فيه يستزيد الشّاعر من الجوى ويسخر من الأيّام زاعما أن لا سبيل إلى السّلوّ في هذه الدّنيا مؤكّدا شدّة تعلّقه ليلى ورفعة مكانتها عنده فهي كالإلهة تندى يده إن لمسها وينبت الورق النّضر فيها وهي إلى ذلك كاشفة للضرّ منزلة للقطر لذا تصبح الحياة بوجودها غاية وتتحوّل المنيّة أمنية إذا ضمّها القبر:

فَيَا حَبَّذَا الأَحْيَاءُ مَا دُمْتِ فِيهِمُ وَيَا حَبَّذَا الأَمْوَاتُ إِنْ ضَمَّكِ القَبْرُ

على هذا النّحو يبدو ما جاء بعد البيتين اللّذين افتتح الشّاعر بهما قصيدته مناقضا لما فيهما من شكوى وتذمّر وثورة على الحبيبة الهاجرة والدّهر الغادر المتقلّب. بعبارة أخرى إنّه لا يتّفق مع نتيجة للخطاب أصليّة هي تأكيد ظلم الحبيبة والدّهر له لأنّ الحجاج يجري على نحو مفاجئ غير متوقّع فيستدلّ الشّاعر على صدق الحبّ وشدّة الوجد والعجز عن السّلوّ بل عدم التّفكير فيه أو السّعي إليه.

ولأنّ التّناغم الحجاجيّ يظلّ قائما رغم عدم التّوافق ويظلّ الحديث عن التّرابط بين الأبيات جائزا رغم خفائه وتستّره ذلك أنّ مختلف الاستدلالات الّتي حفل بها الخطاب وقدّمها الشّاعر إثباتا للحبّ وتأكيدا للوفاء بالعهد تخدم نتيجة الخطاب الأصليّة أي ظلم الحبيبة وغدر الدّهر بل تعزّزها وتقوّيها وتوغل في الإقناع بها على نحو ذكيّ مثير إذ أيّ ظلم أبلغ من ظلم الحبيب الصّادق؟ وأيّ غدر أفظع من الغدر بمن وفى بالعهد وحرص على حفظ الودّ وسعى إلى الاستزادة من الوجد؟

بهذا نفهم أنّ علاقة عدم الاتّفاق وإن كانت أكثر العلاقات تعقيدا وأخفاها على القارئ المتعجّل فإنّها أكثرها إثارة وأشدّها تعبيرا عن ذكاء الشّاعر ودقّة اختياراته في الإقناع والحمل على الإذعان.

في الإطار ذاته لابدّ من الحديث عن روابط حجاجيّة هامّة هي: "لكنْ" و"بلْ" و"حتّى" وهي روابط تشترك جميعها في إثبات القطع مع ما سبقها أو نفيه من جهة وإثبات ما لحقها وتأكيده من جهة ثانية فحضورها في موضع معيّن من النّصّ إنّما يشي بالخلاف ويؤكّد أنّ العلاقة الحجاجيّة المعتمدة إنّما هي علاقة عدم الاتّفاق مع فروق جزئيّة بين الرّوابط الثّلاثة سنعرض لها بعد حين.

فانطلاقا من الأوصاف اللّسانيّة الّتي قدّمها Ducrot للرّابط الحجاجيّ الّذي يقابل "لكنْ" في الفرنسيّة أي (Mais) ندرك أنّ "لكنْ" متى توسّطت دليلين باعتبارها رابطا حجاجيّا جعلت الدّليل الوارد بعدها أقوى من الدّليل الّذي سبقها فتكون للاّحق الغلبة المطلقة بحيث يتمكّن من توجيه القول بمجمله فتكون النّتيجة الّتي يقصد إليها هذا الدّليل الثّاني ويخدمها هي نتيجة القول برمّته. فإذا قال عبد الله بن العبّاس[1] من الطّويل[2]:

---

(1) عبد الله بن العبّاس الرّبيعي: هو عبد الله بن العبّاس بن الفضل بن الرّبيع والرّبيع -على ما يدّعيه أهله- ابن يونس بن أبي فروة وقيل إنّه ليس ابنه وآل أبي فروة يدفعون ذلك ويزعمون إنّه لقيط وجد منبوذا فكفله يونس بن أبي فروة وربّاه فلمّا خدم المنصور ادّعى إليه... وكان شاعرا مطبوعا ومغنّيا محسنا جيّد الصّنعة نادرها حسن الرّواية حلو الشّعر ظريفه ليس من الشّعر الجيّد الجزل ولا من المرذول ولكنّه شعر مطبوع طريف مليح المذهب من أشعار المترفين وأولاد النّعم.
الأغاني، المجلّد 19، ص164.

(2) م.ن، المجلّد 19، ص205.

وَلَـيْسَ الَّذِي يَجْرِي مِنَ العَيْنِ مَاءَهَا   وَلَكِــنَّهَا رُوحٌ تَــذُوبُ فَتَقْطُــرُ

نـرى بوضـوح أنّ لكـنّ قـد ربطت بين الصّدر والعجز لا ربطا نحويًا فحسب بل ربطا حجاجيًا بموجبه غدت نقطة الفصل بين دليلين أحدهما ورد قبلها والثّاني جاء بعدها وأكّـدت أنّ الدّلـيل الثّاني أقوى حجاجيًا من الأوّل بحيث يوجّه البيت برمّته إلى نتيجة في القـول يقـصدها دون سـواها: فـالأوّل ادّعاء بأنّ الدّموع روح المرء تذوب فتقطر والغلبة للثّاني جليّة في الاستدلال على نتيجة هي: إثبات التّأزّم وتأكيد التّفجّع إذ ليس بعد ذوبان الرّوح شيء.

ويقول عمرو بن قميئة[1] من الطّويل[2]:

رَمَتْنِي بَنَاتُ الدَّهْرِ مِنْ حَيْثُ لاَ أَرَى   فَكَـيْفَ بِمَـنْ يُرْمَـى وَلَـيْسَ بِـرَامِ
فَلَـوْ أَنَّهَـا نَـبْلٌ إِذًا لاَ تَّقَيْـتُهَا   وَلَكِنَّنِـي أُرْمَـى بِغَيْـرِ سِـهَامِ

فالشّاعر يشكو من الدّهر أو من الموت لالتباس المفهومين عند الجاهليّين إذ الدّهر في نظـره صيّاد والمـوت سـهامه ونـباله كما المصائب والأرزاء بعض هذه السّهام والنّبال والشّاعر في قوله المذكور يحتجّ لعجزه عن مواجهة الدّهر وأرزائه معتمدا الرّابط الحجاجيّ لكنّ الّذي توسّط دليلين لا يبدو الاختلاف بينهما واضحا إذ يؤكّد في الصّدر أنّه لو كانت أرزاء الدّهـر ومـصائبه نـبالا لتحاماها ونجا من بطشها ويذهب في العجز بعد الرّابط لكنّ

---

[1] هـو مـن قـيس بـن ثعلبة مـن بني مالك رهط طرفة بن العبد وهو قديم جاهليّ كان مع حجر أبي امرئ القيس فلمّا خرج امرؤ القيس إلى بلاد الرّوم صحبه وإيّاه عنى امرؤ القيس بقوله:

بكـى صـاحبي لّمـا رأى الـدّرب دونـه   وأيقـن أنّـا لا حقـان بقيـصرا

ابن قتيبة الشّعر والشّعراء، ص222-223.

[2] ديـوان عمـرو بـن قميـئة، عـني بتحقـيقه وشـرحه الدّكتور خليل إبراهيم العطيّة، دار صادر، بيروت، ط2، 1994، ص39.

إلى أنّ هـذه المصائب والأرزاء تـرميه وتـصيبه وتدمـيه دون أن تكـون سهاما ترى وتتّقى فالـتّماثل علـى مـستوى المعنـى واضح لا لبس فيه أي لم يأت الشّاعر بإضافة بعد الرّابط المذكـور تبرّر ما ذكرناه من غلبة الدّليل الثاني على الأوّل وتحكّمه في القول برمّته فيوجّهه إلى نتيجة محدّدة يقصدها دون غيرها فكيف لنا أن نحلّ هذا الإشكال؟

في الواقـع يظـلّ ما جاء في العجز الدّليل الأقوى من جهة أنّه مثّل حجّة تستدعي الواقـع وتـستند إلـيه في حين قام القول السّابق للرّابط على مجرّد الافتراض وما كان مبنيّا على الواقع أقوى من حيث الطّاقة الحجاجيّة ممّا كان مبنيّا على مجرّد الافتراض. على هذا الـنّحو يكـون الإقرار بأنّ حوادث الدّهر واقع لا سبيل إلى إنكاره وبأنّها حوادث لا ترى للتتّقـى الدّلـيل الأقوى على العجز الإنساني إزاء الدّهر وأرزائه ولننظر في قول عديّ بن الرّقاع العاملي[1] من الطّويل[2]:

وَمِمَّـا شَـجَانِي أَنَّنِـي كُـنْتُ نَائِمـاً ... أُعَلَّـلُ مِـنْ بَـرْدِ الكَـرَى بِالتَّنَـسُّمِ

فَإِلَى أَنْ بَكَتْ وَرْقَاءُ فِي غُصْنِ أَيْكَةٍ ... تُـرَدِّدُ مَـبْكَاهَا بِحُـسْنِ التَّـرَنُّمِ

فَلَـوْ قَـبْلَ مَـبْكَاهَا بَكَـيْتُ صَـبَابَةً ... لَـسُعْدَى شَـفَيْتُ الـنَّفْسَ قَبْلَ التَّنَدُّمِ

وَلَكِـنْ بَكَـتْ قَبْلِـي فَهَـاجَ لِيَ البُكَا ... بُكَاهَـا فَقُلْـتُ الفَـضْلُ لِلْمُـتَقَدِّمِ

فالـشّاعر يـبرّر مـوقفا طالمـا وقفـه الـشّعراء ومعنـى طالما ردّدوه وذهبوا فيه شتّى المذاهب ونعـني بـه الـبكاء لـبكاء ورقـاء واستشعار الصّبابة والألم لسماع شدوها الباكي الحـزين معـتمدا الـرّابط الحجاجـيّ لكـنْ علـى نحو ذكيّ إذ يجعل البكاء سبيلا إلى الرّاحة

---

(1) عـديّ بن زيد بن مالك بن عديّ بن الرّقاع من عاملة: شاعر كبير من أهل دمشق يكنّى أبا داود. كان معاصرا لجرير مهاجيا له مقدّما عند بني أميّة مدّاحا لهم خاصّا بالوليد بن عبد الملك. لقبّه ابن دريد في كتاب الاشتقاق بشاعر أهل الشّام. مات في دمشق نحو 95هـ.
الزّركلي، الأعلام، ج5، ص10.

(2) ديـوان عـديّ بـن الـرّقاع العاملـيّ: جمع وشرح ودراسة حسن محمّد نور الدّين، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1990، ص101.

وطريقا للتّنفيس عن النّفس المكلومة المعذّبة فلو بكى قبل سماع الورقاء لشفي من الوجد ولهدأت النّفس بعد طول تألّم وإذا بالورقاء تسبقه إلى البكاء فتثير فيه ما كمن من لواعج الصّبابة والهوى فبكى بحرقة معترفا بأنّ الفضل كلّ الفضل للمتقدّم وكأنّه يفاضل بين البكاءين: البكاء صبابة والبكاء لشجو حمامة فيفضّل الأوّل على الثّاني إذ ينبع الأوّل من ذات معذّبة أو من روح ذائبة كما رأينا مع عبد الله بن العبّاس فيشفي النّفس من جراحها في حين يأتي الثّاني تأثرا بشجو حمامة فيكون تابعا لسابق –والفضل للسّابق دون شكّ– ويكون تبعا لذلك عاجزا عن شفاء النّفس مؤكّدا لشدّة التّأزّم ومثبتا لحرقة النّفس. بعبارة أخرى إنّه الدّليل الأقوى على حالة نفسيّة مأزومة ونفس معذّبة مكلومة. ومن أشعار المجنون نقف على قول له من الوافر[1]:

وَجَـدْتُ الحُـبَّ نِيرَانًـا تَلَظَّـى	قُلُـوبُ العَاشِـقِينَ لَهَـا وَقُـودُ
فَلَـوْ كَانَـتْ إِذَا احْتَـرَقَتْ تَفَانَـتْ	وَلَكِـنْ كُلَّمَـا احْتَـرَقَتْ تَعُـودُ
كَأَهْـلِ الـنَّارِ إِذَا نَـضِجَتْ جُلُـودٌ	أُعِـيدَتْ لِلـشَّقَاءِ لَهُـمْ جُلُـودُ

في هذه الأبيات نقف من جديد على بلاغة الاحتجاج لمعنى سائر متداول هو اعتبار الحبّ نارا في القلب تتلظّى وتستعر متّخذة من القلب وقودا لها إذ قد يؤدّي إلى تهافت المعنى قول معترض إنّ النّار إذ تحرق القلب تريحه من العذاب وتعدم الصّبابة حين تفينه ولكنّ الشّاعر باعتماد الرّابط الحجاجيّ لكنْ يقلّل من شأن ما سبقه ويثبت الغلبة الحجاجيّة لما لحقه فالقلوب تحترق دون أن تنعم بنعمة الفناء وراحة الموت فهي إنّما تموت لتحيا وتظلّ خالدة في الحريق معذّبة بعذاب الحبّ الأبديّ ومن هنا كان تشبيهها بأهل النّار الخالدين في عذاب الجحيم. بعبارة أخرى إنّ اعتبار الحبّ نارا محرقة دليل على عذاب المحبّين ولكنّه –من حيث القوّة الحجاجيّة– يقع في مرتبة دون مرتبة القول بأنّه نار خالدة دائمة تحرق دون أن تنعم على المحبّ براحة الفناء.

---

[1] الدّيوان، ص111.

ولا يختلف الرّابط الحجاجيّ "بل" عن "لكن" من حيث المبدأ العامّ: أي توسّط دليلين أو الرّبط بينهما إذ في قول جرير من الكامل[1]:

قَالَ العَوَاذِلُ قَدْ جَهِلْتَ بِحُبِّهَا   بَلْ مَنْ يَلُومُ عَلَى هَوَاكِ جَهُولُ

يجعل الشّاعر الغلبة لما لحق "بل" فما يأتي بعد هذا الرّابط يوجّه الكلام برمّته بحيث تكون النّتيجة الّتي يقصد إليها نتيجة للخطاب الحجاجيّ فادّعاء العواذل أنّ الحبّ قد قاده إلى الجهل ردّه الشّاعر حين جعل الجهل كلّ الجهل في لوم المحبّ على حبّه وهنا تحديدا تلوح نتيجة الخطاب بيّنه لا لبس فيها إنّها الدّفاع عن المحبّ باعتبارالحب قدرا لا يختاره المرء ولا يملك أن يفرّ منه فمن الجهل أن يلام ومن الظّلم أن يعاتب وهنا أيضا يلوح اختلاف بيّن الرّابطين الحجاجيّين "لكن" و"بل" فإذا كان الأوّل قائما في جوهره على مفاضلة بين دليلين يخدمان نتيجة ما تجعل الدّليل الّذي يقع بعده أقوى من الدّليل الّذي جاء قبله فإنّ الرّابط "بل" لا يقدّم الثّاني على الأوّل بل ينفي الأوّل ويقصيه تماما ليثبت الثّاني، وهو ما يمكن الوقوف عليه في قول لبيد بن ربيعة من الكامل[2]:

شَاقَتْكَ ظُعْنُ الحَيِّ حِينَ تَحَمَّلُوا   فَتَكَنَّسُوا قُطُناً تَصِرُّ خِيَامُهَا
مِنْ كُلِّ مَحْفُوفٍ يُظِلُّ عِصِيَّهُ   زَوْجٌ عَلَيْهِ كِلَّةٌ وَقِرَامُهَا[3]
زُجُلاً كَأَنَّ نِعَاجَ تُوضِحَ فَوْقَهَا   وَظِبَاءَ وَجْرَةَ عُطَّفاً آرَامُهَا[4]
حُفِزَتْ وَزَايَلَهَا السَّرَابُ كَأَنَّهَا   أَجْزَاعُ بِيشَةَ أَثْلُهَا وَرُضَامُهَا[5]

---

[1] الدّيوان، ص378.

[2] الدّيوان، ص166-167.

[3] القرام: ثوب ملوّن منقوش.

[4] الزّجل: الجماعات. توضح كثيب أبيض من كثبات بالدّهناء قرب اليمامة وقيل توضح من قرى قرقرى باليمامة وهي زروع ليس لها نخل.

[5] حفزت: دفعت. زايلها: فارقها. بيشة: إسم قرية غنّاء في واد كثير الأهل من بلاد اليمن. الأجزاع: الواحد جزع: منعطف الوادي. الأثل: نوع من الشّجر. الرّضام: صخور عظام.

بَـلْ مَـا تُذَكِّـرُ مِـنْ نَـوَارَ وَقَدْ نَأَتْ   وَتَقَطَّعَـــتْ أَسْـــبَابُهَا وَرِمَامُهَـــا؟
مُـــرِيَّةٌ حَلَّـــتْ بِفَـــيْدَ وَجَـــاوَرَتْ   أَهْـلَ الحِجَـازِ فَـأَيْنَ مِنْكَ مَرَامُهَا؟

فالـشّاعر يجـرّد مـن ذاتـه ذاتـا يخاطـبها بمرارة واضحة ليكون التّفاعل بين الذّات والموضـوع فهـو يجـد في نفسه الحاجة إلى تدعيم ما ذهب إليه في المقطع الطّللي من وحشة الدّيار بعد الرّحيل ومن ضرورة توفّر الأنس الدّائم والتّرابط الحميم بين الإنسان والمكان فغـاص في الذّات يبحث عن إحساس مشترك يحمل المتلقّي على الاقتناع بالرّعب الكامن في قانـون التّـرحال فكـان "الشّوق" هذا الإحساس المعذّب الممضّ الّذي يجعل الذّات ممزّقة بـين الحاضـر والماضـي بـل هاربة من حاضرها لتحضن اللّحظة الماضية في محاولة جاهدة لاسـتعادة شـيء من السّعادة المدبرة وهو أمر ينسجم تمام الانسجام مع الصّورة الحجاجيّة في عجـز البيت الأوّل "تصرّ خيامها" فالشّاعر حين يستحضر ساعة الرّحيل لا يكتفي بما هو عينّـي بل يصوّر أيضا ما سمعته الأذن في تلك اللّحظات فالإبل قد نهضت تسعى بأحمالها وعلـيها الخيام الّتي كانت تظلّ أهل الدّيار والّتي كانت تصرّ لهذا السّعي والاضطراب وإذا بالـصّرير يـصبح شكوى من الرّحيل الّذي لم يكن بأي حال تطلبه! على هذا النّحو يجعل لبـيد مـن الخـيام طـرفا آخـر يشاركه التّذمّر من الرّحيل والثّورة على سنّة من سنن الحياة الجاهليّة ويأتي الرّابط الحجاجيّ "بل" في قوله:

بَـلْ مَـا تُذَكِّـرُ مِـنْ نَـوَارَ وَقَدْ نَأَتْ   وَتَقَطَّعَـــتْ أَسْـــبَابُهَا وَرِمَامُهَـــا

لـيحكم الـصّلة بـين الأبـيات ويـوجّه الخطاب من جديد نحو غاية أرادها الشّاعر وصاغها هذه المرّة بأساليب تعتبر في النّظريّة الحجاجيّة على جانب كبير من الخطورة وهي الأسـاليب الإنـشائيّة المتمـثّلة في البيـتين الأخيريـن في الاستفهام بـ"ما" و"أين" ونحن وإن كنّا تعرّضــنا إلى قضيّة توظيـف الاستفهام في الحجاج في باب سابق من البحث فإنّنا نكتفي هنا بالـتّذكير بمأتـى الحجـاج في هـذين الاسـتفهامين لـنفهم مـا حقّقه الرّابط "بل" من قطع مع

السّابق لـه وتوجيه للخطـاب إلى وجهـة جديدة أو لنقل توجيه المتلقّي إلى سبيل جديدة يرسمها الـشّاعر بدقّة إذ لا ندرك طاقة الاستفهام الحجاجيّة إلاّ إذا توصلّنا إلى افتراضاته الـضّمنيّة إذ أبـرز بـرلمان أنّ الافتراضـات الـضّمنيّة في بعـض الأسـئلة هي الّتي تجعل من الاسـتفهام أسـلوبا حجاجيّا لأنّ كـلّ إجابـة مهمـا كـان نـوعها لابـدّ أن تـسلم بـتلك الافتراضـات بل تقرّ ضمنيّا بصحّتها وهو ما أكّده ديكرو بقوله "حين يضمّن السّائل سؤاله جملـة مـن الافتراضـات يكـون قد أجبر المسؤول في اللّحظة ذاتها على الإجابة وفق تلك الافتراضات"[1].

ففـي قـول لبيد "مـا تذكّـر؟" يفـترض أنّ موضوع السّؤال حاصل لا محالة فيكون الاسـتفهام إقـرارا ضمنيّا بأنّ الّذكرى واقع لا مفرّ منه فلا سبيل إلى السّلوّ عن الماضي إذ هو مستمرّ في اللّحظة الحاضرة وأمّا قوله "أين منك مرامها؟" فبالإضافة إلى علاقة الاستنتاج الّتي ربطته بما سبقه فإنّه يقوم هو الآخر على افتراض ضمنيّ مفاده سيطرة الرّغبة في اللّقاء علـى ذات الـشّاعر فتصبح غاية الخطاب التّأكيد على استعادة اللّحظات الرّائقة تظلّ غاية الإنـسان أبـدا علـى هذا النّحو يقود الرّابط الحجاجيّ "بل" المتلقّي إلى وجهة للقول منشودة هـي الاقتـناع بعبث التّخلّص من الماضي والتّحرّر من ذكريات المكان فإذا بالإنسان واقع تحت سيطرة قوّتي المكان والزّمان لا يمكنه بأية حال الخروج عليهما والتّحرّر من سلطتهما ويقول المرقّش الأصغر من الطّويل[2]:

وَمَـا قَهْـوَةٌ صَـهْبَاءُ كَالِمسْكِ رِيحُهَا	تُعَـلُّ عَلَى النَّاجُودِ طَوْراً وَتُنْزَحُ[3]
ثَوَتْ فِي سِبَاءِ الدَّنِّ عِشْرِينَ حِجَّةً	يُطَـانُ عَلَـيْهَا قَـرْمَدٌ وَتُـرَوَّحُ[4]

---

[1] اوزوالد ديكرو (Oswald Ducrot)، ان تقول ولا تقول: مبادئ علم الدّلالة اللّساني (Dire et ne pas dire: principes de semantique linguistique)، برايس 1972، ص93.

[2] أبو زيد القرشي: الجمهرة، ص258.

[3] القهوة: الخمر. الصّهباء: الشّقراء. تعلّ تصفّى. النّاجود: المصفاة.

[4] السّواء: الوسط. القرمد: حجارة وهي أيضا طين يطلى على فم الدّنّ. تروّح: تخرج إلى الرّيح الباردة.

سَبَاهَا رِجَالٌ مُدْمِنُونَ تَوَاعَدُوا   بِجِيلاَنَ يُدْنِيهَا إِلَى السُّوقِ مُرْبِحُ[1]
بِأَطْيَبَ مِنْ فِيهَا إِذَا جِئْتُ طَارِقاً   مِنَ اللَّيْلِ بَلْ فُوهَا أَلَذُّ وَأَنْضَحُ[2]

هذه الأبيات غزليّة مدارها على معنى متداول معروف هو تشبيه ريق الحبيبة بالخمر المعتّقة لاشتراكهما في اللّذّة. على أنّ اللاّفت فيها أنّ الشّاعر يقيم مفاضلة بين الخمرة والرّيق فيقلب التّشبيه بلغة البلاغة وينزع بالخطاب نحو وجهة جديدة بلغة الحجاج إذ يقرّ أنّ الخمرة الصّهباء المصفّاة المعتّقة ليست بألذّ من ريق الحبيبة ثمّ يأتي الرّابط الحجاجيّ "بل" ليوجّه المتلقّي إلى وجهة جديدة في الاحتجاج للذّة الوصال حين يجعل الشّاعر ريقها ألذّ من الخمرة الموصوفة وأنضح فالدّليل الثّاني هو المقصود وهو المثبت بعد نفي الأوّل لطاقته الحجاجيّة العالية. ويحتج قيس بن الخطيم لصدق حبّه فيقول من المنسرح[3]:

إِنِّي لَأَهْوَاكِ غَيْرَ كَاذِبَةٍ   قَدْ شَفَّ مِنِّي الأَحْشَاءُ وَالشَّغَفُ[4]
بَلْ لَيْتَ أَهْلِي وَأَهْلَ أَثْلَةَ فِي   دَارٍ قَرِيبٍ مِنْ حَيْثُ يُخْتَلَفُ[5]

فهو يقدّم دليلا أوّل على صدق الحبّ وقوّته يؤكّد أنّ هذا الحبّ قد أضنى قلبه وعذّبه ولكنّه يدرك أنّه جاء بمعنى متواتر معروف لا يكفي في إقناع الحبيبة بصدق العاطفة وبحملها على الوصال فيأتي بدليل ثان يعرض به عن الأوّل ويجعله غير ذي معنى وهو تمنّي قرب دار الحبيبة من قومه بحيث يسهل الاختلاف إليها والتّردّد عليها ولنا في البلاغة

---

(1) سباها: شراها. جيلان: بالكسر: اسم لبلاد كثيرة من وراء بلاد طبرستان وليس في جيلان مدينة كبيرة إنّما هي قرى في مروج بين جبال.

(2) أنضح: أكثر نضحا أي رشحا والفم الّذي يرشّح طيب الرّائحة.

(3) أبو سعيد الأصمعي: الأصمعيات، ص166.

(4) غير كاذبة: أي غير كاذب الهوى. شفّ مني الأحشاء: أي أنّ هواه أضنى أحشاءه. الشغف: جمع شغاف وهو غلاف القلب.

(5) أثلة: اسم المحبوبة. يختلف من اختلف إلى المكان تردّد إليه.

ما يدعّم قولنا ويؤكّده إذ ورد الدّليل الأوّل خبرا وجاء الثّاني إنشاء والإنشاء يفوق الأوّل قدرة على الإقناع لأنّه لا يحتمل صدقا أو كذبا باعتباره لا ينقل واقعا لا يخبر عنه ولهذا اهتمّ الباحثون بالطّاقة الحجاجيّة الكامنة في الأساليب الإنشائيّة وعدّوها خطيرة وهو ما بيّناه بوضوح في الباب المتعلّق بالأفانين العامّة في الحجاج.

والمبدأ ذاته -أي توسّط دليلين مختلفين- يحكم السّياقات الّتي يعتمد المتكلّم فيها "حتّى" كرابط حجاجيّ وإن كنّا في حاجة إلى التّدقيق إذ "حتّى" الّتي نقصدها في هذا المستوى من البحث هي الّتي تقابل (Même) بالفرنسيّة فلن نهتمّ هنا بـ"حتّى" التّعليليّة أو "حتّى" الّتي تفيد انتهاء الغاية إذ تصل "حتّى" بالمعنى الّذي ذكرناه بين قسمي الخطاب على نحو مخصوص قدّم في شأنه كلّ من أونسكمبر وديكرو ملاحظات وآراء دقيقة.

فعبارة من نوع "آ ——حتّى——◄ "ب"

أو من قبيل آ + ب ——حتّى——◄ "ج"

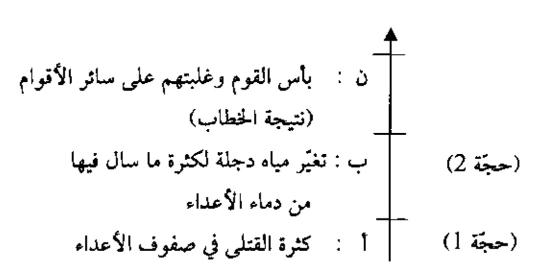
تفيد في الظّاهر الجمع بين حجّتين "آ" و"ب" أو بين ثلاث حجج "آ" و"ب" و"ج" تخدمان أو تخدم مجتمعة نتيجة ما ولكنّنا في الواقع لا نستطيع الحديث عن خاصيّة "الجمع" إلاّ بتوفّر شروط ثلاثة أوّل هذه الشّروط أنّ القسم الأوّل من العبارة والّذي يسبق "حتّى" يشكّل حجّة لفائدة نتيجة معيّنة وثانيها أنّ الدّليل السّابق لـ"حتّى" واللاّحق لها يشتركان في الوجهة الحجاجيّة أي يخدمان نفس النّتيجة وثالثها وهو الأهمّ أن يمثّل الدّليل الثّاني إضافة من حيث الطّاقة الحجاجيّة لكن دون أن يكون هو الأقوى من حيث القدرة الإقناعيّة وهو ما يعني إمكانيّة تغيير مكان الدّليلين فتقدّم الثّاني وتؤخّر الأوّل دون إحداث خلل في العبارة فإذا تأمّلنا قول جرير مفاخرا في قصيدة له من الطّويل[1]:

---

[1] الدّيوان، ص367.

وَمَا زَالَتِ القَتْلَى تَمُورُ دِمَاؤُهَا　　بِدِجْلَةَ حَتَّى مَاء دِجْلَةَ أَشْكَلُ
لَنَا الفَضْلُ فِي الدُّنْيَا وَأَنْفُكَ رَاغِمٌ　　وَنَحْنُ لَكُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ أَفْضَلُ

أدركنا أنّ الشّاعر يفاخر بفروسيّة قومه وشدّة بأسهم فيأتي بحجّة أولى هي "كثرة القتلى في صفوف أعدائهم" ولكنّه يعطف عليها بـ"حتّى" حجّة أخرى هي "تغيّر مياه دجلة لكثرة ما سال فيها من دماء القتلى". والواضح أنّ الشّرطين الأوّل والثّاني من الشّروط الثّلاثة الّتي حدّدها ديكرو وأونسكمبر متوفّران في هذا الشّاهد الشّعريّ إذ ما ورد قبل "حتّى" مثّل دليلا أوّل لفائدة نتيجة الخطاب المتمثّلة في شجاعة القوم وشدّة بأسهم كما جاء بعدها دليل ثان يخدم نفس النّتيجة فاشتركا تبعا لذلك في الوجهة الحجاجيّة ولكنّ الثّاني وإن مثّل إضافة هامّة للعبارة ككلّ فإنّه فاق الدّليل الأوّل من حيث الطّاقة الحجاجيّة وبذلك بطل الحديث عن مجرّد جمع للحجج ذلك أنّ الجمع كما قلنا يعني قدرة المتكلّم على تغيير مواضع الأدلّة دون أن يسيء إلى منطق الخطاب الدّاخليّ فإذا لاحظنا أنّ الدّليل الأحق لـ"حتّى" هو الدّليل الأقوى ما عاد جائزا الحديث عن جمع ولا عن "تبديل" (Permutation) إذ تقيم "حتّى" عندها تفاضليّة بين الحجج فيكون ما جاء بعدها الدّليل الأقوى لفائدة النّتيجة المرصودة للخطاب ويكون السّلم الحجاجيّ الموافق لقول "جرير" المذكور على النّحو التّالي:



وغير بعيد عن هذا قول أعشى باهلة[1] من البسيط[2]:

وَتَفْـزَعُ الـشَّوْلُ مِـنهُ حِينَ يَفْجَؤُهَا　　　حَتَّـى تَقَطَّـعُ فِـي أعْـنَاقِهَا الجِـرَرُ

ففـي الاحـتجاج لكـرم المرثـيّ يعتمد الشّاعر دليلا أوّل هو القول بأنّ الإبل متى رأته فجأة أدركت أنّها ستعقر ففزعت ثمّ يصل بذلك الدّليل دليلا ثانيا هو تقطّع الجرر في أعناق الإبـل متى رأته والجرر هو ما يخرجه البعير من الطّعام المخزون في جوفه للاجترار وتقطّعـه في الأعـناق يعني منتهى الفزع فالدّليل الثّاني أقوى حجاجيًا من الأوّل ولا يمكن تـبعا لـذلك تغـيير موضعه بتقديمه وتأخيره الأوّل إذ لو عمدنا إلى ذلك فسد منطق البيت واختلّت العمليّة الحجاجيّة.

في الإطـار ذاتـه تتنـزّل أبـيات كـثيرة اعـتمد أصحابها الرّبط "حتّى" في الوصل بين قـسمي الكلام: قسم حقيقيّ وقسم مجازيّ يستدعي التّشبيه أو الاستعارة فإذا بـ"حتّى" تقيم مفاضـلة بـين الدّليلين فيكون ما لحقها أقوى ممّا سبقها ولا غرو في ذلك وقد بيّنّا في الباب السّابق من البحث أنّ الاستعارة أو التّشبيه أقوى حجاجيًا من الكلام الحقيقيّ العاري من المجاز من ذلك قول الفرزدق من الطّويل[3]:

عَـزَفْتَ بِأعْـشَاشٍ وَمَـا كِـدْتَ تَعْـزِفُ　　　وَأَنْكَـرْتَ مِـنْ حَـدْرَاءَ مَـا كُـنْتَ تَعْرِفُ
وَلَـجَّ بِـكَ الهِجْـرَانُ حَتّـى كَأنَّمَـا　　　تَـرَى المَوْتَ فِي البَيْتِ الّذي كُنْتَ تَألَفُ

فالـشّاعر يفـتـتح إحـدى قـصائده بمـناجاة رقيقة إذ يجرّد من ذاته ذاتا يسائلها عن عزوفها عن مواضع تعوّدتها ومللها من "حدراء" حبيبته (وقيل هي امرأة الشّاعـر الشّيبانيّة

---

[1] عامـر بـن الحـارث بـن ريـاح الباهلي من همدان: شاعر جاهليّ يكنّى أبا "قحفان" أشهر شعره رائيّة له في رثاء أخيه لأمّه "المنتشر بن وهب" أوردها البغدادي برمّتها وقيل اسمه عمر.
الزّركلي: "الأعلام"، الجزء الرّابع، ص16.
[2] ابو سعيد الأصمعي: "الأصمعيّات"، ص74.
[3] الدّيوان، المجلّد2، ص23. .

توقّيت قبل أن تزفّ إليه) فيقرّ إنكاره منها أشياء كان يعرفها فإذا به يهجر ويلجّ في الهجر ويأتي ذلك بمثابة الدّليل الأوّل على تغيّر الأوضاع وتبدّل الأحوال ليصله الشّاعر بدليل ثان يبدو أقوى حجاجا من الأوال إذ يشبّه الشّاعر ذاته الهاجرة الموغّلة في الهجر بمن يرى بعينيه الموت في بيته فيفرّ منه دون تردّد أو تلدّد. فإذا نظرنا في قول أبي ذؤيب الهذلي من الكامل[1]:

فَالعَيْنُ بَعْدَهُمُ كَأَنَّ حِدَاقَهَا سُمِلَتْ بِشَوْكٍ فَهْيَ عُورٌ تَدْمَعُ
حَتَّى كَأَنِّي لِلْحَوَادِثِ مَرْوَةٌ بِصَفَا المُشَرَّقِ كُلَّ يَوْمٍ تُقْرَعُ

لاحظنا أنّ الرّابط الحجاجيّ "حتّى" لم يتوسّط حقيقة ومجازا كما في الشّاهد السّابق بل توسّط صورتين مجازيّتين ومع ذلك ظلّ التّفاضل بين الأدلّة قائما إذ يشبّه الشّاعر في البيت الأوّل عينه بعد رحيل أبنائه بعين سملت بشوك فظلّت تدمع في حين يشبّه نفسه بعد الرّابط الحجاجيّ "حتّى" بمروة يقرعها مرور النّاس بها وذلك لكثرة ما مرّ عليه من مصائب وخطوب وقد دقّق الصّورة حين خصّ المشرّق لكثرة مرور النّاس به. فالتّشبيه الأوّل مداره على معنى من معاني التّفجّع هو "البكاء" ووجه الشّبه بين طرفي الصّورة الدّمع المتّصل الغزير في حين كان مدار الثّاني على معنى تفجّعيّ أعمّ وأشمل لاتّصاله بشكوى الدّهر والتّألّم من تتابع الخطوب وتواليها ويكفي أن تكون الذّات مشبّها بدل العين -وهي جزء من الذّات- ليكون الدّليل الواقع بعد "حتّى" أقوى حجاجيّا من الأوّل وحسب الشّاعر أن يصوّر توالي الخطوب عليه مشيرا إلى موت أبنائه الخمسة ليستدلّ على هول الفاجعة وفداحة المصاب فإذا رسمنا السّلّم الحجاجيّ وجدنا دليلين ينتميان كما بيّنّا إلى صنف الأدلّة المؤسّسة لبنية الواقع عن طريق التّمثيل ولكنّهما رغم وحدة الانتماء متباينان من حيث القوّة الحجاجيّة والقدرة الإقناعيّة:

[1] ديوان الهذليّين، ص3. وتروى "المشقّر" وهذه أجود لأنّه على صفا المشرّق لأنّ من الحاج يقرعها كلّ يوم.

ن: هول الفاجعة وفداحة المصاب

ب : الشّاعر عرف خطوباً كثيرة فكأنّه مروة
بالمشرق يقرعها مرور النّاس بها في كلّ حين

أ عينه تبكي بكاء متّصلاً غزيراً كعين سملت
بشوك

علـى أنّـنا نقـف لـ"حتّى" على استعمال آخر لا يقلّ أهمّيّة عن الاستعمال السّابق وذلـك إذا اقترنـت بـأداة الـشّرط إذا فيـصبح المـبحث متّـصلا بعبارة "حتّى إذا" الّتي تقابل العـبارة الحجاجيّة (Même si) والّتي ترادف عندنا عبارة "و إنّ" والّتي يعتبرها ديكرو "بنية نحويّة لغويّة تميّز بين دليل ممكن ودليل قاطع"[1] فقولنا إنّ:

أ ← حتّى إذا ب يعـني أنّ "ب" حجّة ممكـنة تقـود إلى نتيجة ما ولكنّ المتكلّم يرفـضها معتـبرا إيّاهـا دلـيلا ممكـنا لا قاطعـا فـإذا بالعبارة تقود المتلقّي في نهاية الأمر إلى تـناقض بـين نتيجـتين إحداهما يقود إليها الدّليل الممكن والثّانية يقود إليها الدّليل القاطع فتكون تبعا لذلك نتيجة الخطاب المقصودة فقول جميل من الطّويل[2]:

وَمَـاذَا عَسَى الوَاشُونَ أَنْ يَتَحَدَّثُوا سِوَى أَنْ يَقُولُـوا إِنَّنِي لَكِ عَاشِقُ
نَعَـمْ صَـدَقَ الوَاشُـونَ أَنْـتِ كَرِيمَةٌ عَلَـيَّ وَإِنْ لَمْ تَصْفُ مِنْكِ الخَلاَئِقُ

يعـتمد البنـية الـنّحويّة "وإنْ" ليقـرّ بأنّ سوء طباع بثينة وقسوتها على الشّاعر دليل ممكـن لفائـدة نتـيجة هـي إعراضـه عنها والعزم على هجرها ولكنّه دليل ضعيف يرفضه الـشّاعر ومن ثمّة يرفض نتيجته المذكورة ليثبت ضمنيًا النّتيجة المناقضة وهي رفعة منزلتها عنده وعجزه عن السّلوّ عنها وهو عين ما ذهب إليه النّابغة الذّبيانـي في مناسبتين الأولـى

[1] أونسكمبر وديكرو، الحجاج في اللّغة، ص31.
[2] الدّيوان، ص55.

وصفه للمتجرّدة زوجة النّعمان حيث قال من الكامل[1]:

لَوْ أنّهَا عَرَضَتْ لِأَشْمَطَ رَاهِبٍ   عَبَدَ الإِلَهَ صَرُورَةٍ مُتَعَبِّدِ[2]
لَرَنَا لِبَهْجَتِهَا وَحُسْنِ حَدِيثِهَا   وَلَخَالَهُ رُشْداً وَإِنْ لَمْ يَرْشُدِ

والثّانية متّصلة بالأولى إذ اضطرّ النّابغة إلى الاعتذار من النّعمان بعد غضبه لما جاء في قصيدته السّابقة فقال من الطّويل[3]:

فَإِنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي   وَإِنْ خِلْتُ أَنَّ المُنْتَأَى عَنْكَ وَاسِعُ

فالشّاعر يثبت في وصفه للمتجرّدة سحرها وفعل جمالها في النّفوس. فيتعمّد أن يكون الواقع تحت هذا السّحر ناسكا متعبّدا أعرض عن الدّنيا الزّائلة وأقبل على الآخرة منقطعا إليها لا ينشغل بغيرها فإذا به متى رأى المتجرّدة وسمع حديثها وجد فيما تقول الرّشد كلّه فأقبل عليها الإقبال كلّه وكأنّ الشّاعر لم يجد هذا الدّليل مقنعا أو قاطعا إذ قد يذهب المتلقّي إلى أنّ من نبذ الدّنيا عسرت غوايته فلا ينصت إلاّ إلى ما كان بالفعل رشدا فلا بدّ أن يكون حديث المتجرّدة عندها رشدا خالصا فنفى الشّاعر هذا الإمكان أو دفع هذا الدّليل الممكن رافضا بذلك النّتيجة الّتي يقود إليها معتمدا الرّابط الحجاجيّ وإنْ ليثبت دليلا قاطعا ويؤكّد نتيجة حاسمة فالممكن أنها تقول رشدا والنّتيجة أنّ إقبال المتعبّد عليها وإعجابه بها عائدان إلى صواب قولها ورشاد رأيها والدّليل القاطع أنّها ذات جمال ساحر أخّاذ والنّتيجة أن لا أحد يفلت من دائرة هذا الجمال ولا أحد قادر على النّجاة من هذا السّحر يستوي في ذلك المقبل على الدّنيا المغترف من ملذّاتها والمعرض عنها الزّاهد في متاعها.

---

(1) الدّيوان، ص41.

(2) الأشمط: الّذي خالطه الشّيب. الصّرورة: الّذي لم يتزوّج.

(3) الدّيوان، ص81.

وأمّا بيته الاعتذاريّ فإقرار صريح بالعجز والضّعف عن مواجهة الملك الغاضب المتوعّد فلا قدرة للشّاعر على الهروب والنّجاة بنفسه حجّته في ذلك تمثيليّة إذ يشبّه النّعمان باللّيل الّذي يغطّي بظلمته الكون بأسره فلا مهرب منه. وهو إذ يقدّم هذا التّشبيه كدليل قاطع فإنّه يرفض دليلا ممكنا مناقضا للأوّل هو القول بسعة الأرض. وهو قول يؤدّي إلى نتيجة مناقضة لما ذكرنا وهي إمكان الهروب ويسر النّجاة رفضها الشّاعر ودحضها برفض ودحض ما يقود إليها.

واللاّفت للانتباه في هذين الشّاهدين قدرة الشّاعر على استغلال الطّاقة الحجاجيّة الكامنة في هذه البنية النّحويّة إذ أجرى الرّابط الحجاجيّ وإنْ في الشّاهد الأوّل على سبيل الافتراض (لو أنّها) فتمّ رفض الدّليل الممكن وإثبات القاطع في فضاء الاحتمال أي في إطار الحجج شبه المنطقيّة القائمة على الاحتمال (Probabilité) أي تقويم حدث أو موقف أو حكم بنتائجه المحتملة كما بيّنّا في الباب السّابق من البحث في حين أجرى الرّابط ذاته في الشّاهد الثّاني على نحو واقعيّ لا لبس فيه فكان تقديم الدّليل القاطع على الممكن وما يتبعه من إثبات لنتيجة الأوّل ودحض الثّاني مبنيّا كلّه على شكل من أشكال الحجاج هو الاستناد إلى الواقع وتأسيس الحجّة على بنيته وغير بعيد عن هذا قول ذي الإصبع العدواني[1] من البسيط[2]:

كُلُّ اِمْرِئٍ رَاجِعٌ يَوْماً لِشِيمَتِهِ   وَإِنْ تَخَالَقَ أَخْلاَقاً إِلَى حِينِ

فإذا علمنا أنّ الشّاعر قبل هذا البيت قد سرد ما كان بينه وبين ابن عمّ له كان يشي به إلى أعدائه ويسعى بينه وبين بني عمّه وأنّه وصل ذلك بفخر فيه اعتزّ بنسب أمّه وبعفّة نفسه ولسانه وبكرمه وحسن رأيه ثمّ بصبره في الحروب واحتماله أهوالها انتهينا

---

(1) هو حرثان من عدوان بن عمرو بن قيس بن يغلان وكان جاهليًا وسمّي ذا الإصبع لأنّ حيّة نهشته في إصبعه فقطعها.

ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ص445.

(2) المفضّل الضّبي: المفضّليّات، ص160.

إلى أنّه يثبّت خصاله باعتماد حجّة كنّا قد وقفنا عندها وتتّصل بـ"الشّخص وأعماله" أي بمبدأ التّرابط بين الذّات وصفاتها فهو كما هو وأخلاقه تظلّ على ما هي عليه طال الزّمن أو قصر دافعا في الوقت ذاته دليلا ممكنا يخدم نتيجة مناقضة لما ذهب إليه ويتمثّل في القول بأنّ المرء قد يغلب عليه التّطبّع ويصبح التّخالق خلقا عنده فهو قول ضعيف مرفوض بدليل اعتماد الرّابط الحجاجيّ "وإنْ" ومن ثمّة فإنّ النّتيجة الّتي يقود إليها -وهي ادّعاء الشّاعر ما نسبه إلى نفسه من صفات وافتخاره بما ليس من طبعه- نتيجة مرفوضة مدحوضة.

2 - في بنية القصيدة:

بعد وقوفنا عند أهمّ العلاقات الحجاجيّة الّتي قد يبني عليها الشّاعر كلامه وبعد محاولتنا النّظر في مختلف الرّوابط الحجاجيّة الّتي تصل بين أجزاء الكلام وأقسامه أي بين الحجّة والنّتيجة أو بين الحجج المختلفة أو النّتائج الممكنة للقول الواحد نصل إلى نقطة رئيسيّة في هذا الباب تتعلّق ببنية القصيدة ككلّ باعتبارها نصّا حجاجيّا يفترض فيه ترابط الأجزاء وتناسقها على نحو بيّن يلفت الانتباه ويستجلب الاهتمام ويحمل على الإقناع أو على الأقلّ يساعد على ذلك. ولئن كان الحديث عن ترابط أجزاء الخطاب الحجاجي ممكنا والخوض فيه يسيرا إذا ما تعلّق الأمر بخطبة سياسيّة أو دينيّة أو بنصّ نثريّ يؤسّسه صاحبه احتجاجا لرأي أو موقف فإنّ طرح الإشكال ذاته بالنّسبة إلى الشّعر لا يخلو من الصّعوبة ولا ينأى عن التّعقيد لأنّ الشّعر طريقة في القول مخصوصة تجري على غير نظام النّثر ومقتضيات المنطق وتزداد الصّعوبة حدّة ويتضخّم الإشكال إذا ما تعلّق الحديث بالقصيدة العربيّة القديمة الّتي تتباين في شأن بنيتها وجهات النظر وتتعدّد في تناولها زوايا النّظر بين القديم والحديث على نحو يسمح لنا باستقصاء المواقف التالية:

1- رؤية تقليديّة:

هي رؤية النّقاد القدامى الذين تناولوا بنية القصيدة من زاوية شكليّة فأكّدوا ضرورة التّناسب والانسجام وحاول بعضهم أن يلتمس تفسيرا لتنوّع المواضيع في القصيدة التّقليديّة وكان ابن قتيبة في الشّعر والشّعراء أوّل من سجّل هذا الأمر فيما نقله عن بعض أهل العلم -كما يقول- وتبعه في ذلك كثير كابن رشيق في العمدة وغيره وعلى الرغم من أنّ ابن قتيبة كان يتحدّث عن قصيدة المدح تحديدا فقد فهم كلامه أحيانا كثيرة على أنّه يشمل بنية القصيدة العربيّة القديمة عامّة لا بنية المدحة وحدها إذ يقول إنّ مقصّد القصيد إنّما ابتدأ فيها بذكر الدّمن والآثار فبكى وشكا وخاطب الرّبع واستوقف الرّفيق ليجعل ذلك سببا لذكر أهلها الظّاعنين عنها... ثمّ وصل ذلك بالنّسيب فشكا شدّة الوجد وألم الفراق وفرط الصّبابة والشّوق ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه وليستدعي به إصغاء الأسماع إليه لأنّ التشبيب قريب من النّفوس لائط بالقلوب... فإذا علم أنّه قد استوثق من الإصغاء والاستماع له عقّب بإيجاب الحقوق فرحل في شعره وشكا النّصب والسّهر وسرى الليل وحرّ الهجير وإنضاء الرّاحلة والبعير فإذا علم أنّه قد أوجب على صاحبه حق الرّجاء وذمامة التّأميل وقرّر عنده ما ناله من المكاره في المسير بدأ في المديح فبعثه على المكافة وهزّه للسّماح..."[1].

ورغم حديث القدامى عن استقلاليّة الأبيات واعتبارهم المعاظلة عيبا من عيوب الشّعر فإنّهم ألحّوا على معنى الانسجام والتّناسب كما ذكرنا إذ يعلّق ابن قتيبة على شعر أحدهم فيقول "وهذا كثير في شعره على جودته وتتبيّن التكلّف في الشّعر أيضا بأن ترى البيت فيه مقرونا بغير جاره ومضموما إلى غير لفقه ولذلك قال عمر بن لجأ لبعض الشّعراء أنا أشعر منك قال وبم ذلك؟ فقال لأنّي أقول البيت وأخاه ولأنّك تقول البيت وابن عمّه"[2].

(1) ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ص14-15.

(2) المصدر نفسه، ص25-26.

وتحدّث الحاتمي في الرّسالة الموضّحة عن المناسبة والمشاكلة أو الاقتران والممازجة فقال "وهذا لعمري عيب فحش لأنّ الكلام لم يجر على نظم ولا ورد على اقتران وممازجة ولا اتّسق على اقتران وممّا يحتاج إليه القول أن ينظم على نسق المماثلة وأن يوضع على رسم المشاكلة"[1] وحديثهم هذا عن المناسبة والاتّساق دعاهم إلى اشتراط حسن المبدأ والخروج والاعتناء بالتخلّص فعابوا على الشّعراء عدم مشاكلة الاستهلال للغرض أو عدم اتّساق الانتهاء مع المعنى يقول الحاتميّ في ذلك "ومن سبيل الشاعر أن يتحرّى لقصيدته أحسن الابتداء كما يتحرّى لها أحسن الانتهاء عند بلوغ حاجته وأن يجعل افتتاح كلامه أحسن ما يستطيعه لفظا ومعنى وأن يبتدئ قصيدته بما شاكل المعنى الذي قصد له"[2].

وقد لخّص ابن خلدون في المقدّمة رؤية القدامى لبنية القصيدة التّقليديّة حين جمع بين استقلاليّة الأبيات وتناسبها في آن وذلك في قول "والشّعر من بين الكلام صعب المأخذ على من يريد اكتساب ملكته بالصّناعة من المتأخرين لاستقلال كلّ بيت منه بأنّه كلام تامّ في مقصوده ويصلح أن ينفرد دون سواه فيحتاج من أجل ذلك إلى نوع تلطف في تلك الملكة حتى يفرغ الكلام الشعريّ في قوالبه التي عرفت له في ذلك المنحى من شعر العرب ويبرزه مستقلاً بنفسه ثمّ يأتي ببيت آخر كذلك ثمّ ببيت ويستكمل الفنون الوافية بمقصوده ثمّ يناسب بين البيوت في موالاة بعضها مع بعض بحسب اختلاف الفنون التي في القصيدة"[3].

---

(1) أبو علي محمّد بن الحسن الحاتمي، الرّسالة الموضّحة في ذكر سرقات أبي الطيّب المتنبّي وساقط شعره، تحقيق الدّكتور محمّد يوسف نجم، ط بيروت 1965، ص23.

(2) المصدر نفسه، ص67.

(3) ابن خلدون، المقدّمة، ط دار الجيل بيروت، د ت ص631.

2- رؤية المحدثين:

وانقسموا فريقين:

أ- فريق قائل بتشتّت القصيدة التّقليديّة وتفكّك بنائها: إذ رموها بالتّباين في الموضوعات والاختلاف في الأجواء النفسيّة التي تسودها فيؤكّد شوقي ضيف أنّ القصيدة الطويلة لا تلمّ بموضوع واحد يرتبط به الشاعر بل تجمع طائفة من الموضوعات والعواطف لا تظهر بينها صلة ولا رابطة واضحة وكأنّها مجموعة من الخواطر يجمع بينها الوزن والقافية وتلك هي روابطها وأمّا بعد ذلك فهي مفكّكة[1].

وانتقد محمّد مندور نصّ ابن قتيبة المذكور في شأن بنية المدحة مؤكّدا انفصال جزئيها واستقلالهما التامّ يقول معلّقا على ما قاله ابن قتيبة "وهذه هي النّظريّة التّقريريّة النّظاميّة Statique في تفسير تأليف القصيدة العربيّة فليس صحيحا أنّ الشّاعر المادح هو الذي فكّر في أن يبدأ بذكر الدّيار والحبيبة والسّفر وما إلى ذلك ليمهّد لمديحه وإنّما هي تقاليد الشّعر الجاهليّ الّتي استمرّت حيّة مسيطرة بعد أن دخل التّكسّب في الشّعر فأصبحت المدائح تتكوّن من جزئين منفصلين تمام الانفصال: القصيدة القديمة كما نجدها عند الجاهليّين القدماء ثمّ المدح[2] في السّياق ذاته يقول محمّد غنيمي هلال "ولكنّ الأوائل في الشّعر لم يولوا عنايتهم شيئا من هذا (وحدة العمل الفنّي) إذا كانت تتوالى أبيات القصيدة على نحو لا يبرّره إلاّ واقع حياة البدويّ ومشاعره النّفسيّة فكان غالبا ما يتخيّل أنّه في رحلة فيصادف أطلال منازل الأحبّة ورسومها فيقف يبكيها ويتذكّر صبواته مع حبيبته النّازحة ثمّ ينتقل إلى وصف مطيّته في شعره لينتقل إلى غرض القصيدة من مدح أو غيره وينتهي من قصيدته كيفما ينتهي لا يعني بخاتمة لها فلم تكن أوائل العرب تخصّ ترتيب المعاني

---

(1) شوقي ضيف، العصر الجاهلي، د دار المعارف 1981، ص244.

(2) محمّد مندور، النّقد المنهجي عند العرب ومنهج البحث في الأدب واللّغة مترجم عن الأستاذين لانسون ومايه، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د ت ص32.

بفضل مراعاة[1] ويبدو أنّ هذا الموقف من بنية القصيدة التقليديّة إنّما يعود إلى سببين على الأقلّ: أوّلهما ما وسم به هؤلاء النّقاد -متأثرين في ذلك بالعديد من المستشرقين- عقليّة العربيّ البدويّ وطريقة تفكيره من تجزيئيّة وسطحيّة واضطراب وثانيهما يتعلّق بطريقة تفكير هؤلاء النّقاد المحدثين في خصوص بنية القصيدة فقد تحمّسوا أيّما تحمّس لفكرة الوحدة العضويّة في القصيدة الغربيّة وراحوا يطبّقون هذا المبدأ على شعر عربي قديم يختلف تمام الاختلاف في خصائصه الفنيّة وتصوّر أصحابه للشّعر والكون عن الشّعر الغربيّ وطرائق أصحابه في القول.

ب- فريق من النّقاد المحدثين تحدّثوا عن وحدة ما في القصيدة التقليدية: ذلك أنّنا حين نقرأ قصائد من الشّعر القديم لا نمنع أنفسنا من التفكير في أنّ الرّأي القائل بتشتّت القصيدة وبأنّها مجرّد توالي مواضيع لا رابط حقيقي بينها رأي لا يخلو من غلوّ وإسراف والواقع أنّنا نظفر اليوم ونحن نعاود النّظر في بعض نصوصنا القديمة من زاوية تعنى بالحجاج وأساليبه بنصوص نقديّة حديثة تتناول الرّأي المذكور بالنّقد والتّمحيص فتبيّن حدوده وتؤكّد خطأ تعميمه مستندة في ذلك إلى نصوص شعريّة مختلفة فتحدّث طه حسين عن وحدة معنويّة في معلّقة لبيد فقال "ولست أريد أن أبعد في التّدليل على أنّ الشّعر العربي القديم كغيره من الشّعر قد استوفى حظّه من هذه الوحدة المعنويّة وجاءت القصيدة من قصائده ملتئمة الأجزاء قد نسّقت أحسن تنسيق وأجمله وأشدّه ملاءمة للموسيقى التي تجمع بين جمال اللفظ والمعنى والوزن والقافية"[2] وقد أرجع طه حسين تسرّع النّقاد في نعت القصيدة التّقليديّة بالتشتّت والفوضى إلى سببين أوّلهما اكتفاؤهم بالتّقليد والثّاني وثوقهم المطلق بالروايات وعدم شكّهم في الأشعار المرويّة يقول إنّهم لا يدرسون الشّعر القديم كما ينبغي ولا يتعمّقون أسراره ومعانيه وإنّما يدرسونه درس تقليد ويصدّقون فيه ما يقال لهم

---

(1) محمّد غنيمي هلال، النّقد الأدبي الحديث، ط بيروت 1973 ص208.

(2) طه حسين، حديث الأربعاء، ج1، ص32.

مـن الكـلام في غـير تحقـيق ولا استقـصاء وهـم يحفظون منه البيت أو الأبيات وقلّ مـنهم مـن يحفـظ القـصيدة كاملة"[1] ثمّ يضيف: "والسّبب الآخر الذي يدفع المثقّفين المحـدثين إلى إنكـار هـذه الوحدة المعنويّة في القصيدة يأتي من أنّهم يقلبون ما يقوله الـرّواة وما ينقلونه إليهم في غير تحفّظ ولا احتياط ولا تحقيق وينسون أنّ كثيرا جدّا مـن الـشّعر القـديم لم ينقل إلى الأجـيال مكـتوبا وإنّما نقلته الذّاكرة فأضاعت منه وخلطت فيه ولم تحسن الرّواية فكثر الاضطراب في هذا الشّعر وخيّل إلى المحدثين أنّ هـذا الاضـطراب طبيعـيّ في الـشّعر العربـي القـديم ولم يفطـنوا إلى أنّه علّة طارئة ومرض عارض"[2].

وقـد ظهـرت مؤلّفات نقديّة حديثة تحاول تأسيس نظرة جديدة إلى الشّعر القديم لا سـيّما في أمـر البنـية وتوضّـح مـا غمـض مـن أمـرها وتنتقدها أحيانا كما اهتمّت بالقـصيدة التّقلـيديّة تـبحث في أمـر بنيـتها وتنظـر في المنطق الداخلي الذي يحكمها ويعـدّ كـتابا مـصطفى ناصـف "دراسة الأدب العربي" و"نظريّة المعنى في النقد العربي" وكـتاب كمـال أو ديـب "الـرؤى المقـنّعة" وكـتاب يوسف خليف "دراسات في الشّعر الجاهلـي" و"ذو الـرمّة شاعر الحبّ والصّحراء" وكتاب حمّادي صمّود "في نظريّة الأدب عـند العـرب" أبحاثـا هامّـة في نظرنا أضف إلى ذلك عملا جامعيّا أعدّ بفرنسا لجمال الـدّين بـن الشيخ عنوانه "الشعرية العربيّة" (Poétique Arabe) إذ يؤكّد مصطفى ناصـف في كـتابه "دراسـة الأدب العربـي" أنّ "كـلّ دراسة تتضمّن ضربا من التّقسيم ولكـنّ الـباحث علـيه أن ينظـر إلى الـشّعر علـى أنّه وحدة واحدة قد تختلف وجهة النّظـر ولكن ينبغي في كلّ الأحوال أن نبحث عن التّيار الأساسي الّذي يربط أشياء كـثيرة ومـن أهـمّ ما ينبغي على الباحث الحديث الآن أن يتبيّن بطريقة عمليّة وحدة الـشّعر وفـساد فكـرة الموضـوعات ووجـود أفكـار واتّجاهـات اعمق وأكثر أصالة والـشّاعر يـتحدّث مـن خـلال المـديح والهجـاء والرّثاء عن مشكلات الإنسان الّتي

---

[1] طه حسين، حديث الأربعاء، ص31.

[2] طه حسين، حديث الأربعاء، ص31.

بفضل مراعاة[1] ويبدو أنّ هذا الموقف من بنية القصيدة التقليديّة إنّما يعود إلى سببين على الأقلّ: أوّلهما ما وسم به هؤلاء النّقاد -متأثرين في ذلك بالعديد من المستشرقين- عقليّة العربيّ البدويّ وطريقة تفكيره من تجزيئيّة وسطحيّة واضطراب وثانيهما يتعلّق بطريقة تفكير هؤلاء النّقاد المحدثين في خصوص بنية القصيدة فقد تحمّسوا أيّما تحمّس لفكرة الوحدة العضويّة في القصيدة الغربيّة وراحوا يطبّقون هذا المبدأ على شعر عربي قديم يختلف تمام الاختلاف في خصائصه الفنيّة وتصوّر أصحابه للشّعر والكون عن الشّعر الغربيّ وطرائق أصحابه في القول.

ب- فريق من النّقاد المحدثين تحدّثوا عن وحدة ما في القصيدة التقليدية: ذلك أنّنا حين نقرأ قصائد من الشّعر القديم لا نمنع أنفسنا من التفكير في أنّ الرّأي القائل بتشتّت القصيدة وبأنّها مجرّد توالي مواضيع لا رابط حقيقي بينها رأي لا يخلو من غلوّ وإسراف والواقع انّنا نظفر اليوم ونحن نعاود النّظر في بعض نصوصنا القديمة من زاوية تعنى بالحجاج وأساليبه بنصوص نقديّة حديثة تتناول الرّأي المذكور بالنّقد والتّمحيص فتبيّن حدوده وتؤكّد خطأ تعميمه مستندة في ذلك إلى نصوص شعريّة مختلفة فتحدّث طه حسين عن وحدة معنويّة في معلّقة لبيد فقال "ولست أريد أن أبعد في التّدليل على أنّ الشعر العربي القديم كغيره من الشّعر قد استوفى حظّه من هذه الوحدة المعنويّة وجاءت القصيدة من قصائده ملتئمة الأجزاء قد نسّقت أحسن تنسيق وأجمله وأشدّه ملاءمة للموسيقى التي تجمع بين جمال اللفظ والمعنى والوزن والقافية"[2] وقد أرجع طه حسين تسرّع النقّاد في نعت القصيدة التّقليديّة بالتشتّت والفوضى إلى سببين أوّلهما اكتفاؤهم بالتّقليد والثّاني وثوقهم المطلق بالروايات وعدم شكّهم في الأشعار المرويّة يقول "إنّهم لا يدرسون الشّعر القديم كما ينبغي ولا يتعمّقون أسراره ومعانيه وإنّما يدرسونه درس تقليد ويصدّقون فيه ما يقال لهم

---

(1) محمّد غنيمي هلال، النّقد الأدبي الحديث، ط بيروت 1973 ص208.

(2) طه حسين، حديث الأربعاء، ج1، ص32.

من الكلام في غير تحقيق ولا استقصاء وهم يحفظون منه البيت أو الأبيات وقلّ منهم من يحفظ القصيدة كاملة"[1] ثمّ يضيف: "والسّبب الآخر الذي يدفع المثقّفين المحدثين إلى إنكار هذه الوحدة المعنويّة في القصيدة يأتي من أنهم يقلبون ما يقوله الرّواة وما ينقلونه إليهم في غير تحفّظ ولا احتياط ولا تحقيق وينسون أنّ كثيرا جدّا من الشّعر القديم لم ينقل إلى الأجيال مكتوبا وإنّما نقلته الذّاكرة فأضاعت منه وخلطت فيه ولم تحسن الرّواية فكثر الاضطراب في هذا الشّعر وخيّل إلى المحدثين أنّ هذا الاضطراب طبيعيّ في الشّعر العربي القديم ولم يفطنوا إلى أنه علّة طارئة ومرض عارض"[2].

وقد ظهرت مؤلّفات نقديّة حديثة تحاول تأسيس نظرة جديدة إلى الشّعر القديم لا سيّما في أمر البنية وتوضّح ما غمض من أمرها وتنتقدها أحيانا كما اهتمّت بالقصيدة التّقليديّة تبحث في أمر بنيتها وتنظر في المنطق الداخلي الذي يحكمها ويعدّ كتابا مصطفى ناصف "دراسة الأدب العربي" و"نظريّة المعنى في النقد العربي" وكتاب كمال أو ديب "الرؤى المقنّعة" وكتاب يوسف خليف "دراسات في الشّعر الجاهلي" و"ذو الرمّة شاعر الحبّ والصّحراء" وكتاب حمّادي صمّود "في نظريّة الأدب عند العرب" أبحاثا هامّة في نظرنا أضف إلى ذلك عملا جامعيّا أعدّ بفرنسا لجمال الدّين بن الشيخ عنوانه "الشعرية العربيّة" (Poétique Arabe) إذ يؤكّد مصطفى ناصف في كتابه "دراسة الأدب العربي" أنّ "كلّ دراسة تتضمّن ضربا من التّقسيم ولكنّ الباحث عليه أن ينظر إلى الشّعر على أنه وحدة واحدة قد تختلف وجهة النّظر ولكن ينبغي في كلّ الأحوال أن نبحث عن التّيار الأساسي الّذي يربط أشياء كثيرة ومن أهمّ ما ينبغي على الباحث الحديث الآن أن يتبيّن بطريقة عمليّة وحدة الشّعر وفساد فكرة الموضوعات ووجود أفكار واتّجاهات اعمق وأكثر أصالة والشّاعر يتحدّث من خلال المديح والهجاء والرّثاء عن مشكلات الإنسان الّتي

(1) طه حسين، حديث الأربعاء، ص31.

(2) طه حسين، حديث الأربعاء، ص31.

يـواجهها باستمرار على الرّغم من اختلاف الزّمن والثّقافة[1] فما يشكّل الوحدة في نظـر مـصطفى ناصف هو الاهتمام بمشاكل الإنسان وهو في ذلك لا يبتعد عمّا جاء بـه يوسـف خلـيف في كتابيه "ذو الرّمّة: شاعر الحبّ والصّحراء" و"دراسات في الشّعر الجاهلـي" إذ نظـر في القـصائد القديمـة باعتبارها نـصوصا لا أغراضا مؤكّدا مفهوم الـوحدة في القصيدة منتهيا إلى فكرة هامّة هي اعتبار القصيدة القديمة نصّا يستجيب إلى حاجات صاحبه ومجتمعه في الآن ذاته لكنّه لم يحاول تطوير هذا الرّأي ولم يفصّل القـول فـيه علـى نحـو كـاف مقـنع. والاهتمام بمفهـوم "القـصيدة" بعـيدا عـن تنوّع الأغـراض وتعـدّد الموضـوعات شـكّل سمـة بـارزة أيضا في كتاب كمال أبو ديب "الـرّؤى المقـنّعة: نحـو مـنهج بنيويّ في دراسة الشّعر الجاهلي" إذ عرض أبو ديب إلى نـصّ ابن قتيبة الشّهير والّذي كنّا قد وقفنا عنده مؤكّدا أنّه ليس هناك عدد كبير من النّـصوص في تـاريخ الـنّقد العربـي والشّعر العربي اقتبست أكثر من هذا النّصّ أو أسـيء فهمهـا أكثـر مـن هـذا الـنّصّ فمـا كان رأيا متوازنا ذا صفة وصفيّة صرف وطبـيعة نـسبيّة حـوّل إلى رأي مطلـق محدّد ذي طبيعة تقييميّة وإرشاديّة تقنينيّة وقد غـضّ النّظر أوّلا عن كون ابن قتيبة يعلن بوضوح أنّه ينقل رأيا لبعض أهل الأدب كمـا غـضّ النّظر عن كون مقطعه يصف ملمحا لوحظ أو سجّل من ملامح طريقة الـنّظم المتّـبعة في مرحلة سابقة على عصره أي واقعا تاريخيّا محاولا أن يكتنه السّبب الّـذي جعـل الـشّعراء يـنظمون قصائدهم بتلك الطّريقة الملحوظة إلاّ أنّ الأهمّ من هـذا كلّه هو أنّ المقطع الّذي يقتبسه ابن قتيبة لا يقرّر أنّ ثمّة قسما من القصيدة هو مقدّمـة لقـسم آخـر هـو غـرض القـصيدة الرّئيسي وأنّ هذه الحقيقة المهمّة لم تدرك إدراكا واسعا في الدّراسات النّقديّة والتّاريخيّة[2] فهو يعتبر إساءة فهم النّصّ المذكور الـسّبب الرئيـسي في النّظـر إلى القـصيدة باعتبارها "وجودا مفكّكا لا يمتلك الوحدة

---

[1] مصطفى ناصف، "دراسة الأدب العربي"، دار الأندلس، ط3، 1983، ص232.

[2] كمـال أبو ديب: "الرّؤى المقنعة: نحو منهج بنيويّ في دراسة الشّعر الجاهلي"، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص103.

ومـؤلّفا مـن جـسم هـو موضـوعه الحقيقيّ أو غرضه ومن أجزاء خارجيّة يفرضها تـراث شـعريّ تقلـيديّ صارم تشكّل المقدّمة"[1] لذا انتهى كمال أبو ديب بعد تحليل بـنويّ لبعض القصائد الجاهليّة إلى أنّ القصيدة "بنية كلّيّة دالّة تفعل وحداتها المكوّنة بطـرق يمكـن اكتشافها مجسّدة طريقة فرديّة في معاينة الواقع وصورة للعالم القائم في لحظـة الخلـق في وعـي الـشّاعر"[2] فـوحدة القصيدة في نظره انعكاس لوحدة الرّؤية" رؤيـة الـشّاعر للعالم وأشيائه، للكون وعلاقاته ولا يخفى ما في هذا الموقف من بصر بشعرنا القديم وحرص القديم على اكتناه خفاياه.

وقـد تطـرّقت هذه الكتب الهامّة إلى وحدة البيت باعتبارها مثلّث إشكالا خطيرا بل هـي أصـل الإشـكال المتّـصل بالبنية العامّة للقصيدة إذ تحدّث القدامى في نصوص كـثيرة عـن استقلاليّة البيت عمّا سبقه وما لحقه وعدّوا –كما ذكرنا– تواصل المعنى في البيت اللاّحق عيبا يحسن بالشّاعر المجيد تجنبه وقد استنطق هؤلاء النّقّاد المحدثون هـذه النّـصوص وأعـادوا النّظـر فيها لإحساسهم بأنّها حملت أحياناً كثيرة على غير وجههـا الحقيقـيّ ولوعـيهم الحـادّ بـضرورة مـراجعة كـلّ ما يتعلّق بالبنية فتحدّث مصطفى ناصف عن وحدة البيت باعتبارها شكلا متميّزا عن بناء الجمل في النّثر إذ يقـول "النّثـر طـريقة في تـرابط الكلمات تختلف بعض الاختلاف عن طريقة الشّاعر لدينا إمـام النّثـر أبو عثمان الجاحظ لا أحد يستنكر مكانه كفنّان في النّثر ولكن إذا نظـرنا إلى فـنّه من وجهة نظر التّركيب أو التّنظيم الشّاعريّ للكلمات بدا أقلّ روعة هـذا هـو مـنطق عبد القاهـر يقـول الجاحظ مثلا: جنّبك الله الشّبهة وعصمك من الحـيرة... الخ. مـثل هذه العبارات بسيطة وقد يكون لبساطتها روعة من حيث هي نثـر وعـبارات مبعثـرة ولكـنّ طـريقة الـشّاعر هـي الجمع والتّوحيد وأخذ الأجزاء بعـضها بعـضا"[3] وقـد تفطّـن حمّـادي صـمّود –وهـو يـبحث في نظريّة الأدب عند

---

[1] م.ن، ص104.

[2] م.ن، ص104.

[3] مصطفى ناصف، نظريّة المعنى في النّقد العربيّ، دار الأندلس، د ت، ص16-17.

العرب- إلى أنّ اشتراط الاستقلاليّة هو في جوهره قيد من قيود كثيرة تجعل من عمليّة الإبداع الشّعريّ مغامرة محفوفة بالمخاطر لا يقدر على خوضها إلاّ شاعر بأسرار الصّنعة عليم يقول "فبراعة المنشئ وتفضيل شاعر على شاعر وتحديد مراتب الشّعراء أمور مرتبطة بفكرة القيد إنّ البيت جملة من القيود الصّوتيّة والإيقاعيّة والمعنويّة والشّاعر مطالب بأن يذيب في مساحة البيت البنية الصوتيّة والبنية وأن يشغل هذا الحيّزالمحدود برسم لغويّ يتجاوزه بما يحرّك في اللّغة من طاقات الإيحاء والرّمز"[1] وهو رأي في نظرنا ثاقب بصير بعمليّة الإبداع الشّعريّ في النّظريّة البلاغيّة القديمة دقّقه صاحبه حين أضاف قائلا "ولقد دفع النّقّاد العرب مسألة القدرة إلى أقصاها وانتهوا إلى أنّ أعلى مراتب البراعة السّيطرة على القيد المضروب وفكّ الحصار المفروض حتّى لا أثر لهما في المنجز من اللّغة وبذلك يتأكّد أنّ الإبداع فوق القانون"[2] ولكنّ هذه الرّؤية على أهمّيتها تحتاج إلى تطوير لأنّها كسائر الآراء الّتي ذكرنا تظلّ غير مكتملة تحتاج إلى محاولات أخرى تعضدها وتتمّ ما بدأته.

نفس التّوجّه نجده عند جمال الدّين بن الشّيخ ونقصد بالتّوجّه هاهنا تحليل نصوص نقديّة كثيرة لابن قتيبة وابن رشيق وابن طباطبا وغيرهم ومعاودة النّظر فيها من زاوية حديثة وهو أمر مكّنه من التّوصّل إلى حقيقة هامّة -رغم بساطتها الظّاهرة- تتعلّق باستقلاليّة البيت دائما فما ينبغي فهمه من تأكيد القدامى على استقلاليّة البيت الشّعريّ تمام المعنى فيه بحيث يمكن تناوله على حدة لا استقلاله الكلّيّ عن السّابق واللاّحق من الأبيات يقول "البيت العربي مستقلّ بمعنى أنّه لا يربطه أيّ رابط بالبيت اللاّحق له ولكن لأنّه يستطيع الانفصال عنه دون أن يتشوّه وبين المعنيين -في نظرنا- فرق كبير"[3] والواقع أنّ صاحب هذا العمل قد أظهر قدرة

---

(1) حمّادي صمّود: في نظريّة الأدب العرب، ص133.

(2) حمّادي صمّود: في نظريّة الأدب العرب، ص133.

(3) جمال الدّين بن الشّيخ: الشّعريّة العربيّة مسبوقة بدراسة لخطاب نقديّ (Poetique Arabe precedee de Essai sur un discours critique)، منشورات قالّمار (Edition Gallimard)، 1989، ص152.

جليّة على تحليل النّصوص النّقديّة واستنطاق مواقف كثيرة ظلّت عمليّة تأويلها قاصرة عن إدراك ماهيّتها وبلوغ جوهرها ممّا مكّنه من النّفاذ إلى عمليّة الإبداع ذاتها وكيفيّات بناء القصيدة فيؤكّد أنّ الفصل بين عوامل الإبداع (يقصد البيت والبحر والقافية) فصل إجرائيّ فأفعالها متزامنة ثمّ إنّه لا يمكن من جهة أخرى تناولها على المستوى الأفقيّ فحسب إذ أنّ القافية الموحّدة تخلق محورا (Axe) عموديّا كما هو الشّأن بالنّسبة إلى البحر وكذلك البيت الّذي ينزّل في تطوّر مطّرد لا ينبغي أن يكسر انسجام المجموعة[1] وعموما فإنّ هذه الأعمال على أهمّيّتها لم تفلح في تصحيح النّظر إلى شعرنا القديم أو على الأقلّ لم يظهر فعلها في السّائد بعد لذلك تحتاج منّا إلى دعم وكبير تأكيد لأنّ مثل هذه المحاولات الجادّة السّاعية إلى تصحيح النّظرة إلى تراثنا الشّعريّ وإنصاف القصائد وأصحابها بدت مهدّدة بأن تطوى في خضمّ السّائد المهيمن على الضّمائر والنّفوس وبأن ينسي اهتمامها ببنية القصيدة وحدتها ما تلهج به الدّراسات من مفهوم الغرضيّة وما تعمد إليه من اهتمام بالأقسام المستقلّة والمواضيع المنفصلة في القصيدة المركّبة.

ولا تفوتنا الإشارة إلى رؤية حديثه أيضا في شأن بينة القصيدة التقليديّة هي رؤية المستشرق ريجيس بلاشير الذي اعتبر أنّ عنصر الفخر هو الموحّد بين مختلف المواضيع التي تتوالى في القصيدة القديمة. وهو رأي تبنّاه الكثيرون في معالجة النصوص التقليديّة.

جـ- الدّراسات المتأخّرة جدّا: وهي صنفان: دراسات عربيّة توحي عناوينها بأنّها فنيّة ولكنّها في واقع الأمر انتروبولوجيّة نذكر من بينها على سبيل المثال لا الحصر دراسة "علي البطل" الموسومة بـ"الصورة في الشّعر العربي حتّى آخر القرن الثاني الهجري: دراسة في أصولها وتطوّرها" والّتي حاول أن يدرس فيها بنية الصّورة في الشّعر القديم مركّزا على صورة المرأة والحيوان دراسة فنيّة خالصة لكنّه أسهب في

---

[1] المصدر نفسه ص148.

أمر ارتباطها بما توارثه العقل الإنساني من شعائر وأساطير على نحو جعل الدّراسة أنتروبولوجية في أغلب مواضع الكتاب رغم تبريره لذلك بقوله "وإذا كان هذا المنهج يعتمد على أشياء من خارج العمل الفنّي فإنّه يعود إلى هذا العمل ببصيرة أكثر عمقا وأشمل وعيا للكشف عمّا في النّص من دلالات"[1].

وأمّا الصنف الثاني فيتعلّق بالمجال الأنقلوسكسوني وهي دراسات في طور التجريب لم تصل بعد إلى نتائج حاسمة من ذلك مثلا ما تحاوله سوزان بيينكناي استتكيفتش Suzanne Pinckney Stetkevych في فصول وكتب لها نذكر منها على سبيل المثال الفصل المعروف "القصيدة العربيّة وطقوس العبور" حيث سعت إلى تفسير عميق للقصيدة الثلاثيّة[2].

وقد اخترنا في هذا القسم من البحث دراسة بعض النّصوص الشعريّة القديمة المنتمية إلى الفترة التاريخيّة التي تهمّنا أي من الجاهلية إلى النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة وذلك قصد استجلاء بنيتها الدلاليّة بصرف النظر عن أشكالها الخارجيّة علّنا نكشف بتحليل الحجاج فيها المنطق الخفيّ الذي يحكمها ويشدّ أواصرها ويحدّد استراتيجيّتها أي أنّنا سنغيّر زاوية النظر من نحويّة وبلاغيّة خالصة إلى زاوية نظر حجاجيّة ترصد غاية النصّ الرئيسية بتحديد نتيجة الخطاب التي يروم الشاعر قيادة المتلقّي إليها أو نتائجه المختلفة إن كان النصّ يقوم على أكثر من نتيجة وتبحث في مختلف الحجج التي يعتمدها الشاعر للإقناع وتقف خاصّة على مختلف العلاقات الحجاجيّة بين الأبيات وبين الصّدور والأعجاز على نحو يسمح لنا بالكشف عن وحدة تحكم القصيدة رغم تشتّتها الظاهر وتباين أجزائها وكثرة موضوعاتها. وذلك على نحو نرجوه أن يكون أوضح ممّا سبق للدّارسين، قدامى ومحدثين على اختلاف منطلقاتهم وتباين مقاصدهم، الكشف عنه.

---

(1) علي البطل، الصورة في الشّعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري: دراسة في أصولها وتطوّرها، دار الأندلس للطّباعة والنّشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1973، ص29.

(2) استتكيفش (س ب)، القصيدة العربيّة وطقوس العبور، مجلّة المجمع العلمي بدمشق، 1985، ص65 وما يليها.

وقد اخترنا للغرض ستّ قصائد غنائيّة بالأساس موزّعة تاريخيًا على نحو يغطّي الفترة المعتمدة في بحثنا: فمن الجاهليّة اخترنا قصيدة لعلقمة بن عبدة ومن الخضرمة قصيدة لتميم بن مقبل ومن أشعار الفترة الأولى من تاريخ الإسلام اخترنا قصيدة لكعب ابن مالك، شاعر الدّعوة المحمديّة، ثمّ اخترنا قصيدة لجرير وواحدة من شعر الغزل في القرن الأوّل هي عينيّة عمر بن أبي ربيعة وختمنا المجموعة بقصيدة لمروان بن أبي حفصة الذي مثّلت أشعاره نموذجا من الشّعر الذي يسبق مباشرة الشّعر المحدث أو المولّد. ولم نراع في هذا الاختيار مقياسا محدّدا غير ما أشرنا إليه من التوزيع التاريخي على الفترة المعتمدة في البحث وغنائيّة الغرض باعتبارها اختيارا مبدئيًا شرحنا أسبابه في المقدّمة العامّة للبحث.

1 - تحليل بائيّة لعلقمة الفحل:

يقول من الطّويل[1]:

طَحَابِكَ قَلْبٌ فِي الحِسَانِ طَرُوبُ ... بُعَيْدَ الشَّبَابِ عَصْرَ حَانَ مَشِيبُ[2]

يُكَلِّفُنِي لَيْلَى وَقَدْ شَطَّ وَلْيُهَا ... وَعَادَتْ عَوَادٍ بَيْنَنَا وَخُطُوبُ

مُنَعَّمَةٌ مَا يُسْتَطَاعُ كِلاَمُهَا ... عَلَى بَابِهَا مِنْ أَنْ تُزَارَ رَقِيبُ

إِذَا غَابَ عَنْهَا البَعْلُ لَمْ تُفْشِ سِرَّهُ ... وَتُرْضِي إِيَابَ البَعْلِ حِينَ يَؤُوبُ

فَلاَ تَعْدِلِي بَيْنِي وَبَيْنَ مُغَمَّرٍ ... سَقَتْكِ رَوَايَا المُزْنِ حِينَ تَصُوبُ

سَقَاكِ يَمَانٍ ذُو حَبِيٍّ وَعَارِضٌ ... تَرُوحُ بِهِ جُنْحَ العَشِيِّ جَنُوبُ[3]

وَمَا أَنْتَ أَمْ مَا ذِكْرُهَا رَبَعِيَّةٌ ... يُخَطُّ لَهَا مِنْ ثَرْمَدَاءَ قَلِيبُ

---

[1] المفضّليّات، ص390-396.

[2] طحابك: اتّسع بك وذهب كلّ مذهب.

[3] يمان: يريد سحابا ارتفع من شقّ اليمن واليماني لا يخلف -الحبيّ: القريب من الأرض.

فَــإِنْ تَــسْأَلُونِي بِالنِّــسَاءِ فَإِنَّنِــي بَــصِيرٌ بِــأَدْوَاءِ النِّــسَاءِ طَبِــيبُ
إِذَا شَــابَ رَأْسُ المَــرْءِ أَوْ قَــلَّ مَالُــهُ فَلَــيْسَ لَــهُ مِــنْ وُدِّهِــنَّ نَــصِيبُ
يُــرِدْنَ ثَــرَاءَ المَــالِ حَــيْثُ عَلِمْــنَهُ وَشَــرْخُ الــشَّبَابِ عِــنْدَهُنَّ عَجِــيبُ
فَــدَعْهَا وَسَــلِّ الهَــمَّ عَــنْكَ بِحَــسْرَةٍ كَهَمِّــكَ فِــيهَا بِالــرِّدَافِ خَبِــيبُ
وَعِــيسٍ بَــرَيْنَاهَا كَــأَنَّ عُــيُونَهَا قَوَارِيــرُ فِــي أَدْهَــانِهِنَّ نُــضُوبُ
إِلَــى الحَــارِثِ الــوَهَّابِ أَعْمَلْتُ نَاقَتِي لِكَلْكَلِهَــا وَالقُــصْرَيَيْنِ وَجِــيبُ
تَتَــبَّعُ أَفْــيَاءَ الظِّــلاَلِ عَــشِيَّةً عَلَــى طُــرُقٍ كَــأَنَّهُنَّ سُــبُوبُ
وَنَاجِــيَةٍ أَفْنَــى رَكِــيبَ ضُــلُوعِهَا وَحَارِكَهَــا تَهَجُّــرٌ فَــدُؤُوبُ
فَأَوْرَدْتُهَــا مَــاءً كَــأَنَّ جِمَامَــهُ مِــنَ الآجِــنِ حِــنَّاءٌ مَعــاً وَصَــبِيبُ
وَتُــصْبِحُ عَــنْ غِــبِّ الــسُّرَى وَكَأَنَّهَــا مُــوَلَّعَةٌ تَخْــشَى القَنِــيصَ شَــبُوبُ[1]
تَعَفَّــقَ بِالأَرْطَــى لَهَــا وَأَرَادَهَــا رِجَــالٌ، فَــبَذَّتْ نَــبْلَهُمْ، وَكَلِــيبُ[2]
لِتُبْلِغَنِــي دَارَ امْــرِئٍ كَــانَ نَائِــياً فَقَــدْ قَرَّبَتْنِــي مِــنْ نَــدَاكَ قَــرُوبُ
إِلَــيْكَ أَبَــيْتَ اللَّعْــنَ كَــانَ وَجِــيفُهَا بِمُــشْتَبِهَاتٍ هَــوْلُهُــنَّ مَهِــيبُ
هَدَانِــي إِلَــيْكَ الفَــرْقَدَانِ وَلاَحِــبٌ لَــهُ فَــوْقَ أَصْــوَاءِ المِــتَانِ عُلُــوبُ[3]
بِهَــا جِــيَفُ الحَــسْرَى فَأَمَّــا عِظَامُهَــا فَبِــيضٌ وَأَمَّــا جِلْــدُهَا فَــصَلِيبُ
تُــرَادُ عَلَــى دِمْــنِ الحِــيَاضِ فَإِنْ تَعَفْ فَــإِنَّ المُــنَدَّى رِحْلَــةٌ فَــرُكُوبُ
فَــلاَ تَحْرِمَنِّــي نَــائِلاً عَــنْ جَــنَابَةٍ فَإِنِّــي امْــرُؤٌ وَسْــطَ القِــبَابِ غَــرِيبُ
وَأَنْــتَ امْــرُؤٌ أَفْــضَتْ إِلَــيْكَ أَمَانَتِــي وَقَــبْلَكَ رَبَّتْنِــي فَــضِعْتُ رُبُــوبُ
وَلَــسْتَ لإِنْــسِيٍّ وَلَكِــنْ لِمَــلأَكٍ تَنَــزَّلَ مِــنْ جَــوِّ الــسَّمَاءِ يَــصُوبُ

---

[1] المولّعة: البقرة في قوائمها توليع أي نقاط سود. القنيص: الصّائد أو الصّيد. الشّبوب: المسنّة.

[2] تعفّق لها رجال: تثنّوا واستتروا يعني الصيّادين. الأرطى: شجر. بذّت: سبقت وغلبت. الكليب: جماعة الكلاب.

[3] اللاحب: الطّريق الواضح.

فَأَدَّتْ بَنُو كَعْبِ بنِ عَوْفٍ رَبِيبَهَا ... وَغُودِرَ فِي بَعْضِ الجُنُودِ رَبِيبُ

فَوَاللهِ لَوْلاَ فَارِسُ الجَوْنِ مِنْهُمُ ... لَآبُوا خَزَايَا وَالإِيَابُ حَبِيبُ

تُقَدِّمُهُ حَتَّى تَغِيبَ حُجُولُهُ ... وَأَنْتَ لِبَيْضِ الدَّارِعِينَ ضَرُوبُ

مُظَاهِرُ سِرْبَالَيْ حَدِيدٍ عَلَيْهِمَا ... عَقِيلاَ سُيُوفٍ مِخْذَمٌ وَرَسُوبُ[1]

فَقَاتِلْتَهُمْ حَتَّى اتَّقَوْكَ بِكَبْشِهِمْ ... وَقَدْ حَانَ مِنْ شَمْسِ النَّهَارِ غُرُوبُ[2]

تَجُودَ بِنَفْسٍ لاَ يُجَادُ بِمِثْلِهَا ... فَأَنْتَ بِهَا عِنْدَ اللِّقَاءِ خَصِيبُ

تَخَشْخَشُ أَبْدَانُ الحَدِيدِ عَلَيْهِمُ ... كَمَا خَشْخَشَتْ يُبْسَ الحِصَادِ جَنُوبُ

وَقَاتَلَ مِنْ غَسَّانَ أَهْلُ حِفَاظِهَا ... وَهِنْبٌ وَقَاسٌ جَالَدَتْ وَشَبِيبُ

كَأَنَّ رِجَالَ الأَوْسِ تَحْتَ لَبَانِهِ ... وَمَا جَمَعَتْ جَلٌّ مَعاً وَعَتِيبُ[3]

رَغَا فَوْقَهُمْ سَقْبُ السَّمَاءِ فَدَاحِضٌ ... بِشِكَّتِهِ لَمْ يُسْتَلَبْ وَسَلِيبُ[4]

كَأَنَّهُمُ صَابَتْ عَلَيْهِمْ سَحَابَةٌ ... صَوَاعِقُهَا لِطَيْرِهِنَّ دَبِيبُ

فَلَمْ تَنْجُ إِلاَّ شَطْبَةٌ بِلِجَامِهَا ... وَإِلاَّ طِمِرٌّ كَالقَنَاةِ نَجِيبُ[5]

وَإِلاَّ كَمِيٌّ ذُو حِفَاظٍ كَأَنَّهُ ... بِمَا ابْتَلَّ مِنْ حَدِّ الظُّبَاتِ خَضِيبُ

وَأَنْتَ أَزَلْتَ الخَنْزُوَانَةَ عَنْهُمُ ... بِضَرْبٍ لَهُ فَوْقَ الشُّؤُونِ دَبِيبُ[6]

وَأَنْتَ الَّذِي آثَارُهُ فِي عَدُوِّهِ ... مِنَ البُؤْسِ وَالنُّعْمَى لَهُنَّ نُدُوبُ

---

(1) السِّربال: القميص وعنى به هنا الدّرع يقال ظاهرت بين درعين أي ليست واحدة على أخرى. عقيل كلّ شيء: كريمه وخيرته. المخذم: القاطع الذي يبيّن الضّريبة. الرسوب: الغائص فيها لا ينبو عنها.

(2) بكبشهم: أي بملكهم ورأسهم يعني المنذر بن ماء السّماء قتله الحرث في هذا اليوم وهو يوم اباغ.

(3) لبانه: أي لبان فرسه يعني صدره لأنه الرّئيس فهم يحفّون به. جلّ: قبيلة من قضاعة. عتيب: قبيلة من جذام.

(4) السّقب: ولد النّاقة. أراد سقب ناقة صالح النبيّ نسبه إلى السّماء لأنه كان معجزة. الدّاحض: الذي يفحص الأرض برجله. بشكّته: أي عليه سلاحه.

(5) الشّطبة: الفرس الطّويلة. الطمّر: المشرف المستفزّ للوثب.

(6) الخنزوانة: الكبر. الشّؤون: جمع شأن، وهو ملتقى كلّ عظمين من عظام الرّأس.

وَفِـي كُـلِّ حِـيٍّ قَـدْ خَـبَطْتَ بِـنِعْمَةٍ فَحُـقَّ لِـشَأْسٍ مِـنْ نَـدَاكَ ذَنُـوبُ
وَمَـا مِـثْلُهُ فِـي الـنَّاسِ إِلاَّ أَسِـيرُهُ مُـدَانٍ وَلاَ دَانٍ لِـذَاكَ قَـرِيبُ

قصيدة بائيّة لعلقمة بن عبدة قالها مادحا الحرث بن جبلة بن أبي شمر الغسّاني وكان أسر أخاه شأسا فرحل إليه ملتمسا فكّ أسره وقد بدأها بالنّسيب فشبّب بحبيبته وأسهب في وصفها إلى البيت السّابع ثمّ تعرّض إلى أخلاق النّساء في أبياته الثّلاثة المشهورة وذلك من البيت الثّامن إلى العاشر وخلص إلى وصف الرّحلة وما فيها من مشاقّ من البيت الحادي عشر إلى الثّالث والعشرين ورد المدح إثره غرضا أساسيّا في القصيدة متّخذا منه شفيعا في أخيه لإنقاذه من الأسر. على هذا النحو تتباين الموضوعات وتختلف في القصيدة كما في القصائد التقليديّة ممّا يجعل أمر وحدتها إشكالا يحتاج إلى نظر. وقد اخترنا أن ننظر في أمر الوحدة كعادتنا من زاوية تعنى بالحجاج حججا وعلاقات وأساليب محاولين النّفاذ إلى المنطق الخفيّ الذي يشدّ أجزاء القصيدة المختلفة ويوحّد بينها رغم اختلافها الظّاهر. يجرّد الشاعر من ذاته يخاطبها معاتبا لائما لما أبدته من ولع بالنّساء وقد ذهب الشّباب وأمسى الشّاعر مهدّدا بمشيب يفترض الوقار والحكمة ويرفض التّصابي والتهوّر... فإذا بالمشيب يلقي بظلال قائمة على القصيدة منذ مطلعها وهي ظلال ستتأكّد في البيت الثّاني حين يستنكر تعلّق قلبه ليلى والحال أنّ المرأة والزّمان تضافرا ليحولا دون لقائهما ذلك أنّ عبارة "شطّ وليها" تحتمل التّأويلين: فوليهما يمكن أن يفهم بمعنى عهدها فتكون الحبيبة عندها هاجرة ظالمة خائنة للعهد ويمكن أن يفهم بمعنى "ماوليك منها قرب وجوار" فتكون الأيّام ظالمة لهما معا فرّقت بينهما وأحلّت البعد محلّ القرب والنّأي مكان الجوار وسواء أخذنا العبارة بهذا المعنى أو ذاك فإنّ الحاصل واحد وهو الفراق الذي زادته العوادي والخطوب في عجز البيت الثّاني قتامة. فالجمع في اللّفظين ذو قيمة حجاجيّة هامّة به قابل الشّاعر بين ذاته الضّعيفة العاجزة وأعداء كثر وخطوب جمّة من جهة أخرى فإذا بميزان القوى مختلّ على نحو صارخ وإذا بالشّاعر الفرد يقاتل ما لا قدره له عليه. بهذا نخلص إلى مأساويّة وضعه فمصدر مأساته ضعف متمكّن

بالـذات لا سيّما وقد حاصرها المشيب وقدرة قاهرة يحظى بها أعداؤه من ناس وخطوب. ويـزيد الوضـع مأسـاويّة وعـيه الحـادّ بخـصال الحبيبة وهي -إن أمعنّا النّظر- مختلفة عمّا اعتدناه في مقاطع النّسيب فما لفت نظر علقمة في حبيبته وما شدّه إليها ينأى عن الصّفات الحسيّة المؤكّدة "للجمال" باعتباره حجّة الشّعراء جميعا في التعلّق بالمرأة. فحبيبة علقمة منعّمة مخدومـة تحفـظ مـن عـيون المتطفّلين وهي ذات صدق ووفاء لا تفشي سرّ بعلها إن غاب وترضـيه حـين يعـود لـذا يلـتمس الـشّاعر مـنها ألاّ تسوّي بينه وبين غرّ لم يجرّب الأمور ويدعـو لهـا بمطر ينشأ عشيّا وهو دعاء ذو دلالة حجاجيّة هامّة إذ يرتقي المطر والمغيب هنا إلى مـرتبة الرّمـز فيـصبح المطـر نعمـا وخـيرات والمغـيب أواخـر العمر حين يحاصر المرء بالمـشيب والـوهن فـإذا بإحـساس الـشّاعر بانقـضاء عهد الصّبي والشّباب وشعوره المرير بالـوهن والعجـز عـن مقاومـة الأعـداء من ناس وخطوب يلوّنان خطابه الموجّه إلى المرأة ويجعلانـه مغـرقا في الأسـى. لـذا يخاطـب الـذات مـن جديـد متسائلا عن جدوى تعلّقه بذكراها وهي المقيمة في "ثرمداء" لا تكاد تبرحها...

على هذا النّحو يغرق النّسيب في القتامة ويلفّه القنوط من تحقيق السّعادة المنشودة وينهـيه الـشّاعر مـستنكرا ضـعف نفـس تحـنّ إلى ماض لن يعود وممّا يدعّم هذا الرّأي ما سـيأتي بعـد النّـسيب من أبيات مطلقة المعاني يعرض فيها الشّاعر لأخلاق النّساء في كلّ زمـان ومكـان ويقـدّم آراءه هـذه بحجّة السّلطة التي تمنع كلّ حجاج مضادّ وذلك في قوله "فـإنّني بـصير بـأدواء النّـساء طبـيب" فهو لخبرته سلطة في قضيّة المرأة يعلم من أمرها ما لا يعلمـه غـيره. والانـتقاء اللّفظـي يخـدم حجّـته وَ يثبّتها ذلك أنّ لفظتي "بصير" و"طبيب" وقد حكمـتا البـيت الـثّامن بـدءا ونهايـة أباحـتا للـشّاعر ما سيأتي به من أحكام حرص على إطلاقهـا -كمـا ذكـرنا- علـى نحـو يجعلـها وإن انطلقـت من تجربة الشّاعر تشمل تجارب الآخـرين فالمـرأة عـنده تطلب المال والشّباب ولا تقبل على أحد إلاّ إذا حازهما فإنّ ولّى مالـه وأدبـر شـبابه تـركته إلى غير رجعة وهذا حال الشّاعر فهو لا يستغرب هجر المرأة له وقـد ودّع الـشّباب مـنذ زمـن. نظرة قاتمة تنسجم تمام الانسجام مع المرارة التي يطفح بها قسم النّسيب وهي ترتبط بعلاقة سببيّة بالبيت الحادي عشر:

فَدَعْهَا وَسَلِّ الهَمَّ عَنْكَ بِجَسْرَةٍ   كَهَمِّكَ فِيهَا بِالرِّدَافِ خَبِيبُ

إذ يمكن اعتبار قوله هذا نتيجة لما قرّره في شأن المرأة فلا حاجة للنّفس إلى التعلّق بالمرأة وتلك أخلاقها ولا حلّ للإشكال غير الفلاة يدفن فيها آلامه ففعلا الأمر 'دعها' و'سلّ' يشكّلان وجها من وجوه الحجاج في النصّ. إنه يحاجج النّفس اللّجوج الضّعيفة ويدعوها بالأمر إلى بناء واقع جديد هو واقع الرّحلة والسلوّ بناقة يصفها الشّاعر في بيتين فهي سريعة تخالط بياضها شقرة وهي إلى ذلك كلّه قد تعوّدت على مشاقّ الرّحلات براها الشّاعر أي أنضاها وأتبعها وتأتي الحجّة التمثليّة دليلا على ذلك إذ يشبّه عيوبها وقد غارت من التّعب بالقوارير نضب منها الطّيب وهو تشبيه لافت في نظرنا لانسجامه التامّ مع القتامة التي سيطرت كما ذكرنا على أبيات النّسيب وعلى رأيه في المرأة.

إذا الإلحاح على تعبها وخلوّ عينيها من بريق الحياة يدعّم إحساس المتلقّي بعمق الفاجعة التي يحياها الشّاعر فلا الحبيبة نالها ولا المرأة عامّة خفّفت عنه ألمه حتّى ناقته بدت متعبة كصاحبها فإذا كان هذا حال المرتحل وراحلته فكيف برحلته؟ أهي رحلة يسيرة ممتعة تخفّف عنه وتريح ناقته؟ الواقع أنّ النّاظر في مقطع الرّحلة –وقد ارتبط بفعلي الأمر 'دعها' و'سلّ' بواسطة حرف الجرّ 'إلى' محدّدا بذلك وجهة الشّاعر ومقصده وهو ممدوحه وآسر أخيه– يقف بيسر على جملة من الحجج تؤدّي جميعها إلى تأكيد حقيقة واحدة هي خطورة الرّحلة وما حفّ بها من أهوال: هذه الحجج هي التّالية:

- ضيق الطّرق: فكأنّها شقاق الكتّان (كأنّهنّ سبوب) وهي طرق غليظة (علوب).
- صعوبة السّير في الهجير: حتّى أنّ النّاقة كانت تتّبع كلّ شجرة تستظلّ بها.
- لا وجود لماء غير الآجن الذي تغيّر طعمه ولونه بل يبالغ في التّدليل على سوء حاله عن طريق التّشبيه (كأنّ جمامه من الأجن حنّاء معا وصبيب) فكأنّما خلط بالحنّاء وبالصّبيب وهو شجر بالحجاز يخضّب به كالحنّاء.

- أهوال اللّيل وما اعترى النّاقة من خوف في السّرى وهو يستدلّ على ذلك بالتّشبيه من جديد حين يجعلها في جوفها واضطرابها وسرعتها أيضا بقرة وحشيّة تخشى القنّاصين الذين يلاحقونها بنبالهم فتسرع حتى بذّلت نبلهم أي سبقتهم وغلبتهم.
- تشابه الطّرق ممّا يجعل الضّياع أمرا واردا بل يسيرا فيضطّر الشّاعر إلى الاهتداء بالفرقدين وهما نجمان وبالأصواء وهي حجارة تتّخذ أعلاما للطّريق.
- كثرة الأهوال ممّا يدعو إلى الخوف ويستدلّ على ذلك بتصوير ما تناثر في الفلاة من جثث النّوق التي عجزت عن قطع الطّريق فتركها أصحابها لتموت ويحرص الشّاعر على تدقيق الصّورة واصفا عظامها البيض وجلدها الصّليب أي اليابس من غير دبغ وما نجا من هذه النّوق تضطرّ إلى شرب دمن الحياض أي الماء الذي سقط فيه البعر والتّراب والقذى فإن عافته فليس إلاّ الرّكوب.

على هذا النحو يكون علقمة قد حشد من الحجج ما يقنع المتلقّي بخطر الرّحلة ومشاقّ السّفر وذلك عن طريق انتقاء واع دقيق لعناصر الوصف والتّصوير. والطريف في الأمر أنّه كلّما أتى بحجّة تؤكّد خطر الرّحلة استدلّ عليها أيضا بحجّة تمثيليّة عادة ممّا يجعل الحجاج كثيفا يتمّ في أكثر من مستوى. والسؤال هنا لم هذا الحرص على الإقناع بصعوبة الرّحلة والعجز عن المسير هل الأمر لا يعدو أن يكون تقرّبا من الممدوح وحملا له على العطاء كما أقرّه ابن قتيبة في نصّه المذكور وعدّه إيجابا للحقوق؟ أم للقضيّة وجه آخر أبعد وأعمق خاصّة إذا ما ربطنا هذا الوصف والتّصوير بما رأيناه من مرارة يطفح بها قسم النّسيب؟

لعلّه من الأجدرتأجيل الإجابة عن هذا السّؤال إلى حين الفراغ من بحث القسم الأخير من القصيدة بحثا يرصد أساليب الحجاج والعلاقات الحجاجيّة المختلفة. وأوّل هذه العلاقات علاقة تناقض بيّن يبيّنها الشّاعر في بيتين افتتح بهما المدح:

فَلاَ تَحْرِمَنِّي نَائِلاً عَنْ جَنَابَةٍ فَإِنِّي اِمْرُؤٌ وَسْطَ القِبَابِ غَرِيبُ
وَأَنْتَ امْرُؤٌ أَفْضَتْ إِلَيْكَ أَمَانَتِي وَقَبْلَكَ رَبَّتْنِي فَضِعْتُ رُبُوبُ

فالتّناقض صارخ بين طرفين 'إنّي' و'أنت' ثمّ بين الظّرف 'قبلك' وظرف مقدّر 'بعدك' فالذات الشّاعرة غريبة ضائعة ضيّعها أرباب من الملوك فجاءت تنشد الأمان عند الممدوح فإذا علمنا أنّه لا يهب الأمن إلاّ من كان آمنا بقوّته وسلطانه فطنّا إلى التّناقض بين 'الرّبوب' والممدوح بين جمع ضيّع الشّاعر وفرد واحد يملك له النّجاة. والتّناقض بمستوياته الثلاثة يقود إلى نتيجة قصد إليها الشّاعر قصدا هي 'الممدوح الملاذ' فلا أحد سواه ينجي الشّاعر ولا أحد يحلّ معظلته.

على هذا النحو ننتظر أن تكون المعاني المدحيّة موجّهة منتقاة بدقّة تخدم مقاصد الشّاعر فالمدح كما نعلم يكون بالفضائل الأربع: العقل والعدل والعفّة والشّجاعة وهي فضائل جامعة تحوي خصالا وقيما عربيّة كثيرة ولذا تظلّ للشّاعر حريّة التصرّف في هذه الخصال فيثبّت منها ما يشاء ويغيّب ما يشاء لا سيّما إذا كان القصيد محكوما بغاية ينشد الشّاعر تحقيقها كفكّ أسر أخيه. فإذا نظرنا في هذه المدحيّة وجدنا معنيين لا غير: أوّلهما الشّجاعة والبأس في الحرب وثانيهما حسن معاملة الأعداء والأسرى على وجه الخصوص. والتفاوت الكمّي بين الأبيات الحاضنة للمعنيين لافتة فهو يخصّص خمسة عشر بيتا لتصوير شجاعة الممدوح وقدرته الحربيّة ويخصّص للمعنى الثاني أبياتا ثلاثة لا غير هو تفاوت قد يبدو للقراءة المتعجّلة غريبا إذ يفترض في من ينشد فكّ أسر أخيه أن يلحّ على حسن معاملة الممدوح للأسرى وحمله في معاملة الأعداء وكرمه الذي يبيح له أي الشّاعر السّؤال حتّى يضمن تحقيق غايته عن طريق إثارة الممدوح بخصاله تلك.

لكنّ تنوّع طرائق الحجاج في القصيدة يحلّ الإشكال فقد نوّه علقمة ببأس ممدوحه الحربيّ بأسا جعله أقدر من أن يطوله إنسان ومن هنا كان العجيب الخارق حين جعل ممدوحه ملاكا تنزّل من السّماء له من الصّفات ما تتجاوز قدرات البشر المحدودة. ويلحّ الشاعر على ذكر الشّؤم الذي لحق بأعدائه وما أصابهم من تقتيل وما انتهوا إليه من هزيمة نكراء فقد آب الحرث بن شمر ربيب بني كعب ظافرا وقتل ربيبا آخر هو المنذر بن ماء السّماء:

فَـأَدَّتْ بَـنُو كَعْـبِ بِن عَوْفٍ رَبِيبَهَا وَغُـودِرَ فِـي بَعْـضِ الجُـنُودِ رَبِيبُ

ويأتي الشّاعر بحجّة تمثليّة بها يؤكّد الشّؤم الذي لحق بأعداء ممدوحه في قوله:

كَـأَنَّ رَجَـالَ الأَوْسِ تَحْـتَ لَـبَانِهِ وَمَـا جَمَعَـتْ جَـلٌ مَعـاً وَعَتِـيبُ
رَغَا فَوْقَهُمْ سَقْبُ السَّمَاءِ فَدَاحِضٌ بِـشِكَّتِهِ لَـمْ يُـسْتَلَبْ وَسَـلِيبُ

فهو يصوّر الأوس الذين كانوا في طاعة الممدوح وهم يحفّون به كأنّهم تحت صدر فرسه ثمّ يصوّره وقد أنزل الهزيمة بأعدائه فكأنّه ناقة صالح صوّتت فأنزل الله عليهم الشّؤم والعذاب كقوم صالح حين عقروا النّاقة ففعله بهم خارق وهزيمتهم غضب من السّماء ولعنة حلّت بهم وما النّصر الذي عرفه بنو كعب إلاّ بفضل سيّدهم وفرسه الجون:

فَـوَاللهِ لَـوْلاَ فَـارِسُ الجَـوْنِ مِـنْهُمُ لَآبُـوا خَـزَايَا وَالإِيَـابُ حَبِـيبُ

ويبرّر الشّاعر ذلك بحجّتين الأولى: عتاده الحربيّ فهو يظاهر بين درعين ويتقلّد سيفين قاطعين من كرام السّيوف وخيرتها:

مُظَاهِـرُ سَـرْبَالَيْ حَدِيـدٍ عَلَـيْهِمَا عَقِـيلاَ سُـيُوفٍ مِخْـذَمٌ وَرَسُـوبُ

والثانية شجاعة نادرة حتّى أنّ النّفس لتهون عليه في ساحة الوغى:

تَجُـودَ بِـنَفْسٍ لاَ يُجَـادُ بِمِـثْلِهَا فَأَنْـتَ بِهَـا عِـنْدَ اللِّقَـاءِ خَـصِيبُ

هذه المعاني ذات قيمة حجاجيّة هامّة خاصّة إذا نظرنا في إلحاح الشّاعر على هول الهزيمة التي ألحقها الممدوح بقوم الشّاعر فقد قتل الكثيرين وأسر الكثيرين ولم ينج منهم إلاّ قلّة قليلة بفضل شجاعة نادرة أو خيول سريعة كالرّماح في ضمورها وصلابتها. فما

يقـودنا إليه الشّاعر إن أمعنّا النظر في هذه المعاني أنّه غير مستوعب للهزيمة غير مصدّق لما حـدث فكأنّـه بغلّوه في تصوير شجاعة الممدوح وما أضفاه عليه من قدرة خارقة لامست العجـيب –بجعلـه ملاكـا تـارة وتقـريب ما أحلّه بالقوم بما أحلّته ناقة السّماء بقوم صالح طورا– إنّما يرفع عن نفسه بعض الحرج ويسقط عنه بعض الارتباط وهو يمدح هازم قومه وآسـر أخـيه. فهو بذكاء شديد يمدحه بالشّجاعة ويعترف له بالبأس والدّراية بفنون القتال ولكـنّه يجعـل فعلـه بالأعـداء خارقـا كأنّه من قبيل المعجزات فيحمّل السّماء مسؤولية ما حـدث ويرضي بذلك ممدوحه وقومه بل يرضي النّفس التي يعزّ عليها أن تتذلّل وأن تبالغ في ذلك حتّى يفكّ أسر أخيه وهذا في نظرنا ما يبرّر التّفاوت اللاّفت بين قسمي المدح فهو لم يـصرّح بحاجته إلاّ في نهاية القصيدة وصدّرها بإقرار حلم الممدوح وكرمه الذي عمّ كلّ القبائل:

وَفِـي كُـلِّ حِـيٍّ قَـدْ خَبَطْتَ بِنِعْمَةٍ ... فَحُـقَّ لِـشَأْسٍ مِـنْ نَـدَاكَ ذَنُـوبُ

وأهـمّ ما في هذا البيت الترابط السّببي بين الصدر والعجز ترابط يجعل كثرة عطايا المـدوح وتمـتّع الجميع بنعمه سببا لنتيجة مرجوّة هي فكّ أسر شأس وهو ترابط لا يبرّره في نظـرنا سـوى الانـتقاء اللّفظـي الدّقيق وذلك في فعل "خطبت" إذ يقال خبطه بخير بمعنى أعطاه من غير معرفة بينهما فإذا وهب الحرث عطاياه للكلّ دون أدنى معرفة فحقّ لشأس أن يتمـتّع بالكثير من عطاياه. ويبرّر هذا القول بالبيت الأخير وهو إكرام الممدوح لأسراه فهـو لا يـذلّ أسـيره ولا يهيـنه بل يشرّفه ويعزّه ومن كان كذلك لن يجد غضاضة في فكّ أسر شأس وهو من يعطي بغير معرفة بعبارة أخرى، إنّ الجمع بين الحجّتين السّببيّتين نعني الكرم والإحسان إلى الأسير يؤدّي إلى نتيجة واحدة هي مقصد القصيدة الأساسيّ أي فكّ أسـر شـأس ويبدو أنّ الشّاعر نجح في ذلك إيّما نجاح إذ تذكر المصادر أنّ الحرث لمّا سمع قوله فحقّ لشأس من نداك ذنوب أمر بإطلاق شأس وسائر أسرى بني تميم[1]. بهذا ندرك

[1] نقلا عن أحمد محمّد شاكر وعبد السلام محمّد هارون في تحقيق القصيدة وشرحها في المفضّليّات.

أنّ القصيدة قد حكمت منذ بداياتها بهاجس واحد أو بغاية واحدة هي الشّفاعة في شأس لإنقاذه من الأسر وهي غاية وجّهت كلّ أقسام القصيدة ومعانيها ولوّنت صورها وأساليبها فألقت بظلال قاتمة على النّسيب وخلّفت مرارة في نظرة الشّاعر إلى المرأة وجعلت الرّحلة حالكة مهلكة ولوّنت المدح وأثّرت في معانيه على نحو يجيز لنا القول بوحدة حجاجيّة عامّة وبترابط حجاجيّ وثيق حلّلناه في أكثر من موضع بل إنّ القدرة الحجاجيّة جليّة إذ مكّنت الشّاعر من التخلّص من حرج موقفه حين يمدح آسر أخيه وهازم قومه ومن الارتباك حين يجد نفسه مجبرا على التقرّب من عدّو الأمس ومحاولة إرضائه.

2 - تحليل قصيدة ميميّة لتميم بن مقبل:

يقول من البسيط[1]:

أَنَاظِرُ الوَصْلِ أَمْ غَادٍ فَمَصْرُومُ	أَمْ كُلُّ دَيْنِكَ مِنْ دَهْمَاءَ مَغْرُومُ[2]
أَمْ مَا تَذَكُّرُ مِنْ دَهْمَاءَ إِذْ طَلَعَتْ	نَجْدَيْ مَرِيعٍ وَقَدْ شَابَ المَقَادِيمُ[3]
هَلْ عَاشِقٌ نَالَ مِنْ دَهْمَاءَ حَاجَتَهُ	فِي الجَاهِلِيَّةِ قَبْلَ الدِّينِ مَرْحُومُ
بَيْضُ الأَنُوقِ بِرَعْمٍ دُونَ مَسْكَنِهَا	وَبِالأَبَارِقِ مِنْ طِلْحَامَ مَرْكُومُ[4]
وَطَفْلَةٍ غَيْرِ جُبَّاءٍ وَلاَ نَصَفٍ	مِنْ سِرِّ أَمْثَالِهَا بَادٍ وَمَكْتُومُ[5]
خَوْدٍ تُلَبِّسُ أَلْبَابُ الرِّجَالِ بِهَا	مُعْطِيٍّ قَلِيلاً عَلَى بُخْلٍ وَمَحْرُومُ[6]

(1) الدّيوان، ص194-202.

(2) دهماء: امرأة ابن مقبل وكانت تحت أبيه في الجاهليّة فخلف عليها بعد موته مغروم: أي غير مقضيّ.

(3) نجد مريع: اسم موضع. المقاديم من الوجهه: ما استقبلك منه من النّاصية والجبهة.

(4) الأنوق: الرّخمة وفي المثل: أعزّ من بيض الأنوق لأنها تحرزه فلا يكاد يظفر به لأنّ أوكارها في رؤوس الجبال والأماكن الصعبة ورغم اسم جبل في ديار بجيلة وفيه روضة والأبارق: جمع أبرق وهو أرض غليظة فيها حجارة ورمل وطين مختلطة وطلحام: موضع.

(5) الطفلة: المرأة الرّخصة اللّينة والجباء: المرأة الّتي إذا نظرت لا تروع لصغرها والنصف: المرأة بين الشابّة والكهلة.

(6) الخود: الحسنة الخلق الشابّة تلبّس: تتلبّس أي تختلط.

عَانَقْتُهَا فَانْثَنَتْ طَوْعَ العِنَاقِ كَمَا ... مَالَتْ بِشَارِبِهَا صَهْبَاءُ خُرْطُومُ[1]

صَرْفٌ تُرَقْرَقُ فِي النَّاجُودِ نَاطِلُهَا ... بِالفُلْفُلِ الجَوْنِ وَالرُّمَّانِ مَخْتُومُ[2]

يَمُجُّهَا أَكْلَفُ الإِسْكَابِ وَافَقَهُ ... أَيْدِي الهَبَانِيقِ بِالمَثْنَاةِ مَعْكُومُ[3]

كَأَنَّهَا مَارِنُ العِرْنِينِ مُقْتَصَلٌ ... مِنَ الظِّبَاءِ عَلَيْهِ الوَدْعُ مَنْظُومُ[4]

مُقَلَّدٌ قُضُبَ الرَّيْحَانِ ذُو جُدَدٍ ... فِي جَوْزِهِ مِنْ نَجَارِ الأَدْمِ تَوْسِيمُ[5]

مِمَّا تَبَنَّى عَذَارَى الحَيِّ آنَسَهُ ... مَسْحُ الأَكُفِّ وَإِلْبَاسٌ وَتَنْوِيمُ[6]

مِنْ بَعْدِ مَا نَزَّ تُزْجِيهِ مُوَشَّحَةٌ ... أَخْلَى تِيَاسٌ عَلَيْهَا فَالبَرَاعِيمُ[7]

لاَ سَافِرُ اللَّحْمِ مَدْخُولٌ وَلاَ هَبِجٌ ... كَاسِي العِظَامِ لَطِيفُ الكَشْحِ مَهْضُومُ[8]

وَلَيْلَةٍ مِثْلَ لَوْنِ الفِيلِ غَيَّرَهَا ... طُمْسُ الكَوَاكِبِ وَالبِيدُ الدَّيَامِيمُ[9]

كَلَّفْتُهَا عَنْدَلاً فِي مَشْيِهَا دَفَقٌ ... تَفْرِي الفَرِيَّ إِذَا امْتَدَّ البَلاَعِيمُ[10]

فِيهَا إِذَا الشَّرَكُ المَجْهُولُ أَخْطَأَهُ ... أُمُّ الأَدِلاءِ وَاغْبَرَّ الأَيَادِيمُ[11]

---

[1] خرطوم: السّريعة الإسكار.

[2] النّاجود: راووق الخمر الذي تصفّى وتعتّق فيه. النّاطل: مكيال الخمر. الجون: بمعنى الأسود هنا.

[3] أكلف الإسكاب: أي زقّ أكلف الإسكاب والأكلف: الأحمر الذي حمرته سواد خفيّ غير خالص والإسكاب: قطعة من خشب تدخل في خرق زقّ الخمر والهبانيق: الوصفاء واحدهم هبنق وهنبوق والمثناة: حبل من صوف أو شعر ومعكوم: أي مشدود بالعكام وهو الرّباط.

[4] المارن: مالان من الأنف وهو بمعنى اللّين ها هنا. ومارن العرنين. المقتصل: المقطوم. الودع: الخرز.

[5] الجدد: جمع جدّة وهي الخطّة في متن الغزال تخالف لونه. جوزه: وسطه. النّجار: بمعنى اللّون ها هنا.

[6] تبنّى: أي تتبنّى.

[7] نزّ أي عدا وصوّت. الموشّحة: الظّبية ذات الولد تعنى به. تياس والبراعيم: موضعان.

[8] سافر اللّحم: قليله. المدخول: الذي فيه عيب. الهبج: المتبرّم. الكشح: الخصر. المهضوم: الدّقيق الخصر.

[9] غيّرها: أي غيّر من لونها المظلم وطمس جمع طامس وكوكب طامس: أي ضعيف النّور، يذهب ضوءه ويجيء والدّياميم: جمع ديمومة وهي الصّحراء البعيدة الأرجاء يدوم السّير فيها.

[10] كلّفتها: أي كلّفت السّير فيها والعندل: الناقة العظيمة الرّأس الضخمة والدّفق: الانصباب. تفري الفري: أي تجدّ في السّير وتمضي فيه والبلاعيم: جمع بلعوم وهو المسيل يكون في غلظ الأرض.

[11] الشّرك: الطريق الذي يتشعّب وينقطع وأمّ الأدلاء: يريد به الدّليل الحاذق والأياديم: جمع إيدامة وهي الأرض الصّلبة من غير حجارة.

مُعَـوَّلٌ حِـينَ يَـسْتَوْلِي بِـرَاكِبِهِ ... خَـرْقٌ كَـأَنَّ مَطَايَـا سَـفْرِهِ هِـيمُ[1]

بَائَـتْ عَلَـى ثِفِـنٍ لَـلأْمٍ مَرَاكِـزُهُ ... جَافَـى بِـهِ مُـسْتَعِدَّاتٌ أَطَامِـيمُ[2]

غَيْرَى عَلَى الشَّجِعَاتِ العُوجِ أَرْجُلِهَا ... إِذَا تَفَاضَـلَتِ البُـزْلُ العَلاَكِـيمُ[3]

يَهْـوِي لَهَـا بَـيْنَ أَيْـدِيهَا وَأَرْجُلِهَـا ... إِذَا اشْـفَتَرَّ الحَـصَى حُمْـرٌ مَلاَثِـيمُ[4]

رَضْـخَ الإِمَـاءِ الـنَّوَى رَدَّتْ نَـوَازِيَهُ ... إِذَا اسْـتَدَرَّتْ بِأَيْـدِيهَا المَلاَدِيـمُ[5]

إِنْ يَـنْقُصِ الدَّهْـرُ مِنِّـي فَالفَتَـى غَرَضٌ ... لِلدَّهْـرِ مِـنْ عُـودِهِ وَافٍ وَمَـثْلُومُ[6]

وَإِنْ يَكُـنْ ذَاكَ مِقْـدَاراً أُصِـبْتُ بِـهِ ... فَـسِيرَةُ الدَّهْـرِ تَعْـوِيجٌ وَتَقْـوِيمُ

مَـا أَطْيَبَ العَيْشَ لَـوْ أَنَّ الفَتَى حَجَرٌ ... تَنْـبُو الحَـوَادِثُ عَـنْهُ وَهْـوَ مَلْمُـومُ

لاَ يُحْـرِزُ المَـرْءَ أَنْـصَارٌ وَرَابِـيَةٌ ... تَأْبَـى الهَـوَانَ إِذَا عُـدَّ الجَـرَاثِيمُ

لاَ تَمْـنَعُ المَـرْءَ أَحْجَـاءُ الـبِلاَدِ وَلاَ ... تُبْنَـى لَـهُ فِـي الـسَّمَوَاتِ الـسَّلاَلِيمُ

فَقَـدْ أُكَثِّـرُ لِلْمَوْلَـى بِحَاجَـتِهِ ... وَقَـدْ أَرُدُّ عَلَـيْهِ وَهْـوَ مَظْلُـومُ

حَتَّـى يَنُوءَ بِمَـا قَـدَّمْتُ مِـنْ حَـسَنٍ ... إِنَّ المَوَالِـيَ مَحْمُـودٌ وَمَذْمُـومُ

وَآتِـيهُ الخِـرْقَ لَـمْ يَلْمِـسْ بِمَـضْجَعِهِ ... كَأَنَّـهُ مِـنْ قِـتَالِ الـسَّيْرِ مَأْمُـومُ[7]

---

(1) يستولي براكبه: يغلبه على أمره. الخرق: الفلاة الواسعة تنخرق فيها الرّياح. الهيم جمع أهيم وهو البعير الذي أصابه الهيام وهو داء يأخذ الإبل فتهيم في الأرض لا ترعى.

(2) الثّفن: جمع ثفنة وهي ما يقع على الأرض من البعير إذا برك كالرّكبتين والكركرة. لأم: شديد صلب مستو.

(3) الشّجعات: جمع شجعة وهي النّاقة الخفيفة السّريعة نقل القوائم. البزل: جمع بزول وهي النّاقة التي استكملت الثامنة وطعنت في التاسعة وبزل نابها وهي أقوى ما تكون حينئذ والعلاكيم علكوم: وهي النّاقة الشّديدة الصّلبة.

(4) اشفترّ: إذا تفرّق من وقع أخفاف النّاقة. حمر: أي حصى حمر من دم أخفاف النّاقة والملاثيم: جمع ملثم وهو الحصى الذي يلثم خفّ النّاقة أي يصيبه فيدميه.

(5) رضخ النّوى: كسره الإبل والملاديم: جمع ملدام وهو حجر يرضخ به النّوى واستدرّت الملاديم: أي اشتدّ الدقّ بها وكثر.

(6) مثلوم: المكسور الذي ثلمته الأحداث.

(7) الخرق: الفحل الكريم من الإبل ها هنا جعله كالخرق من الفتيان وهو الكريم في سماحة ونجدة لم يلمس بمضجعه: أي لم يبرك للنّوم وإنباه الفحل لنحره للضّيوف والسّير: ما قدّ من الجلد طولا والمأموم من الإبل: الّذي ذهب وبره عن ظهره من ضرب او دبر.

وَيُنْفِرُ النِّيبَ سَيْفِي بَيْنَ أَسْوُقِهَا لَمْ يَبْقَ مِنْ سِرِّهَا إِلاَّ شَرَاذِيمُ[1]

فَذَاكَ دَأْبِي بِهَا حَالاً وَأَحْبِسُهَا يَسْعَى بِأَوْصَالِهَا الشُّعْثُ المَقَارِيمُ[2]

مِنْ عَاتِقِ النَّبْعِ لَمْ تُغْمَزْ مَوَاصِمُهُ حُدِّ المَتَاقَةِ أَغْفَالٌ وَمَوْسُومُ[3]

فِي دَارِ حِيٍّ يُهِينُونَ اللِّحَامَ وَهُمْ لِلْجَارِ وَالضَّيْفِ يَغْشَاهُمْ مَكَارِيمُ

فِتْيَانُ صِدْقٍ إِذَا مَا الأَمْرُ جَدَّ بِهِمْ أَيْدِي حَوَاطِبِهِمْ دَامٍ وَمَكْلُومُ[4]

قَدْ أَيْقَنُوا أَنَّ مَالَ المَرْءِ يَتْبَعُهُ حَقٌّ عَلَى صَالِحِ الأَقْوَامِ مَعْلُومُ

وَهَيْكَلٍ كَشِجَارِ القَرِّ مُطَّرِدٍ فِي مَرْفِقَيْهِ وَفِي الأَنْسَاءِ تَجْرِيمُ[5]

كَأَنَّ مَا بَيْنَ جَنْبَيْهِ وَمَنْقَبِهِ مِنْ جَوْزِهِ وَمَقَطِّ القُنْبِ مَلْطُومُ[6]

بِتُرْسٍ أَعْجَمَ لَمْ تَنْخَرْ مَثَاقِبُهُ مِمَّا تَخَيَّرَ فِي آطَامِهَا الرُّومُ[7]

عَرَّجْتُهُ رَائِداً فِي عَازِبٍ عَرِدٍ جُنَّ النَّوَاصِفُ فِيهِ وَاليَحَامِيمُ[8]

---

(1) النِّيب جمع ناب وهي النّاقة المسنّة سمّوها بذلك حين طال نابها وعظم. ونفارها يكون من خشية النحر.

(2) الشعث: جمع أشعث يريد به قدح الميسر الذي تشعثت أجزاء منه أي تفرّقت والمقاريم جمع مقروم وهو القدح الذي جعلت فيه علامات.

(3) النّبع: شجر. المواصم: مواضع العقد والحدّ: الخفاف. المتاقة: التّوقان للخروج. الأغفال: القداح التي لا علامة لها.

(4) الحواطب: الإماء اللاّتي يجمعن الحطب والمكلوم: المجروح.

(5) هيكل: أي فرس هيكل وهو الضّخم العالي والشّجار: خشب الهودج والقرّ الهودج شبّه الفرس بخشب الهودج في دقّته وضمره والمطّرد: نراه بمعنى المنضمّ الذي تتابعت فقاره وتضامّت. الأنساء: جمع النّسا وهو عرق يخرج من الورك فيستبطن الفخذ ثمّ يمرّ بالعرقوب حتّى يبلغ الحافر والتّجريم نراه من الجرم وهو الجسد.

(6) المنقّب: الموضع الذي ينقب فيه البيطار من بطن الفرس حتى يسيل منه ماء أصفر وهو قدّام السرّة وجوزه: وسطه. مقط القنب: منقطعه من القطّ وهو القطع والقنب: جراب قضيب الدّابة: الملطوم من لطم الشيء بالشيء إذا ألصقه به والمعنى يتمّ في البيت التالي.

(7) بترس: أي ملطوم بترس. لم تنخر: لم تبل. مثاقبه: ثقوبه ومسامّه.

(8) الرّائد: الرجل الذي يتقدّم القوم يبصر لهم الكلأ ومساقط الغيث والعازب: الكلأ البعيد المطلب. العرد: من عرد النبت إذا اطّلع وارتفع وجنّ النبات: أي طال والتفّ وخرج زهره والنّواصف: جمع ناصفة وهي موضع منبات يتّسع من الوادي واليحاميم: جمع يحموم: أي أخضر ريّان أسود.

مِـثْلُ الطَّـرَابِيلِ أَحْـدَانُ الحَمِـيرِ بِـهِ ... تُفْلِـي مَعَارِفَهَـا الجُـونُ العَلاَجِـيمُ[1]

شَـذَّ الحَوَالِـيُّ عَـنْهَا شَـوْذَبٌ حَـدِبٌ ... عَـارِي الـنَّوَاهِقِ بِالـنُّهَاقِ مَـنْهُومُ[2]

حَتَّى دُفِعْـتُ لِمَـسْتُورِي عَلَى عَجِلٍ ... فِـي جَـوْزِهِ وَنَـصِيلِ الـرَّأْسِ تَقْـدِيمُ[3]

كَأَنَّـــهُ نَاشِـــدٌ نَـــادَى لِمَـــوْعِدِهِ ... عَـبْدَ مَـنَافٍ إِذَا اشْـتَدَّ الحَـيَازِيمُ[4]

يَثْنِـي عَلَـى حَامِيَـيْهِ ظِـلٌّ حَارِكِـهِ ... يَـوْمٌ قُدَيْدِيمَـةَ الجَـوْزَاءِ مَـسْمُومُ[5]

فَـصَامَ شَـوْكُ الـسَّفَى يَرْمِـي أَشَـاعِرَهُ ... نِسيطَتْ بِأَرْسَـاغِهِ مِـنْهُ أَضَـامِيمُ[6]

وَرَّادُ نَقْـعٍ عَلَـى مَـا كَـانَ مِـنْ وَحَـلٍ ... لاَ يُسْتَـشَدُّ إِذَا مَـا صَـوَّتَ الـبُومُ

تكوّنت هـذه القـصيدة مـن سـبعة وأربعين بيتا نحاول أن ندرس بنيتها من زاوية حجاجيّة خالصة تعنى بغاية الشاعر الأساسيّة من نصّه أو غاياته المختلفة إذ تعدّدت عنده المقاصـد وتـنوّعت الأهـداف وترصـد الحجـج في تـتابعها وتـرابطها وتقف على الرّوابط الحجاجـيّة والعلاقات التي تؤسّسها بين مختلف مكوّنات النصّ وأجزائه. علّنا نتبيّن للنصّ وحـدة حجاجـيّة تجمع الأبيات وتؤلّف بينها رغم اختلافها الظاهر إذ تظهر القراءة الأولى للقـصيدة تنوّع الموضوعات فيها: بدأها بذكر المرأة وهي في هذه القصيدة كما في قصائد له كـثيرة "دهمـاء" إمـرأته التي كانت تحت أبيه في الجاهليّة فخلفه عليها بعد موته وفرّق بينهما الإسلام ثمّ نجده يتغزّل بنساء كثيرات فيقوده الغزل إلى ذكر الخمرة والتغنّي بها وذلك من

---

[1] الطّرابيل: جمع طربال: وهـو العلم يبنى بالحجارة وكلّ بناء عال. الأحدان: جمع واحد وهو بمعنى القويّ الذي لا نظير لـه قوّته والمعارف: منابت النّواصي واحدها معرفة والجون: جمع جون: وهي بمعنى البيضاء يريد الأتان الجون والعلاجيم: جمع علجوم: وهي الأتان الطويلة الكثيرة اللّحم.

[2] شـذّ: أي ابعـد وافـرد والحوالـي: جمـع حولـيّ وهـو الـّذي أتى عليه حول من الدّواب والشّوذب: الحمار الطّويل النجيب.

[3] المستور: الكلأ الذي خرج يروده. جوزه وسطه نصيل الرّأس أعلاه.

[4] المناف: المكان الطّويل المشرف. الحيازيم: جمع حيزوم وهو الصّدر.

[5] الحاميان: جانبا حافر الفرس. الحارك: فروع الكتفين قديديمة: تصغير قدّام على أنها مؤنّثة.

[6] السّفى: شوك السّنبل والبهمى. الأضاميم: جمع إضامة وهي الحزمة.

البيت السابع إلى الرابع عشر ينتقل إثره إلى وصف رحلة له براحلة هي ناقة عظيمة يصفها فيسهب في وصفها ويفضي به الوصف إلى الحكمة وذلك انطلاقا من البيت الثالث والعشرين إلى السابع والعشرين ليخلص بعدها إلى الفخر بالنفس وبالقوم وفي غضون ذلك يصف فرسه ويسهب في ذلك وبه يختم قصيدته. فهل من منطق خفيّ يحكم هذه المواضيع المختلفة ويوحّد بينها؟

يفتتح الشاعر نصّه بأسلوب إنشائيّ هو الاستفهام الذي شمل الأبيات الثلاثة الأولى وهي أبيات بيّنة التناغم --لا بفضل قيامها على الاستفهام أسلوبا فحسب- بل يلوح التناغم على مستوى الضمائر أيضا. فالخطاب موجّه من الشاعر إليه يأتي مناجاة للذات وحوارا داخليّا فيه تتعرّى النفس وتكشف ما ألمّ بها وأهمّها إذ يسأل الشاعر ذاته في صدر البيت الأوّل ما إذا كانت تنتظر وصلا ترجوه وتتشوّق إليه أم أنّ القنوط حلّ محلّ التشوّف والانتظار فقطع عنها كلّ رجاء وباتت على يقين من أنّ الوصل غدا صرما وهجرا. ولا يأتي الاستفهام في العجز بجديد إذا استثينا التصريح باسم الحبيبة (دهماء) إذ يسأل الذات ثانية ما إذا غدا وصلها أمرا ميؤوسا منه وغاية لا سبيل إلى تحقيقها مشبّها هذا الوصل بالدّين غير المنقضي (مغروم). فإذا بالاستفهامات الثلاثة تقود المتلقّي إلى غاية واحدة هي تأكيد وضع ذاتيّ متأزّم عزّزته الحجّة التمثليّة أي التشبيه المذكور. ويأتي الاستفهام في البيت الثاني ليحمل إضافة على مستوى المعنى وحجّة أهمّ وأمتن على مستوى الإقناع بتأزّم الوضع. فهو يسأل الذات متحيّرا عن فحوى الذكريات التي تشدّها إلى دهماء وتذكّرها بماضيها والاستفهام بهذا المعنى إقرار بالذكرى واعتراف ضمنيّ بالعجز عن السلوّ إذ مهما تباينت الأجوبة واختلفت الذكريات تظلّ الحقيقة واحدة وهي التعلّق بزمن فات واسترجاع لحظات وصل سعيدة. غير أنّ علاقة التناقض الّتي يقيمها بين هذا القول والحال في العجز "وقد شاب المقاديم" تجهض الحقيقة لتبني على أنقاضها حقيقة أخرى هي التسليم بقوّة الزمن المدمّرة فما مضى لن يعود ومن شاب رأسه بات من العبث أن يحنّ إلى لذّة ماضية ووصل قديم فالشاعر على هذا النحو يحاجج النفس اللّجوج في مقام أوّل والمتلقّي عامّة في مقام ثان ليحمل الأولى على التجلّد واليأس إذ في

اليأس راحة ويحمل الثاني على الاتّعاظ بتجربة الذات الشاعرة والإقرار بعجز الإنسان عن مجابهة قوّة الزمن.

ويأتي حديث الغيبة في البيت الثالث ليوجّه الخطاب وجهة جديدة لا سيّما وأنّ الحجّة التي يعتمدها هذه المرّة في تأكيد تأزّم الحال وفداحة المصاب أدقّ وأكثر إقناعا لأنّها تنتمي إلى الحجج شبه المنطقيّة وتقوم تحديدا على مبدأ السببيّة إذ كانت "دهماء" -كما ذكرنا- زوجة أبيه في الجاهليّة وقد خلف عليها بعد موته وفرّقهما الإسلام كما فرّق بين الكثيرين ولمّا كان ما اقترفه محرّما وجب أن يطلب الغفران وأن يلتمسه بالاستفهام:

هَلْ عَاشِقٌ نَالَ مِنْ دَهْمَاءَ حَاجَتَهُ فِي الجَاهِلِيَّةِ قَبْلَ الدِّينِ مَرْحُومُ؟

فإذا علمنا أنّ الإسلام يجبّ ما قبله وأنّ ابن مقبل عارف بذلك ولا ريب بتنا على يقين من أنّه يبني حجّتين في مستويين متفاوتين: الأولى حجّة سببيّة ذكرناها وهي تقع في مستوى سطحيّ هو ظاهر البيت لا عمقه والثانية حجّة استنتاجيّة لكنّها ضمنيّة إذ لمّا كان وصل "دهماء" إثما فما حاجة النّفس إلى الذكرى وما الدّاعي إلى جزعها وعجزها عن السلوّ؟

غير أنّ النّفس تأبى السلوّ وسلطة الماضي أقوى من أن تدفع بيسر فإذا بالشّاعر محتاج إلى حجّة جديدة بها يستدلّ على وجوب السلوّ وبها يحمل النّفس على السّكينة والهجوع وهي حجّة تمثليّة هذه المرّة تقوم على الاستعارة بلاغة وما تمثّله من قياس حجاجا. فدهماء حبيبة الأمس أمست كبيض الأنوق بل هي أعزّ منه لأنّ الأنوق تتخذ أوكارها في رؤوس الجبال والأماكن الصعبة وتأتي المقارنة حجّة أخرى للتّدليل على استحالة الوصول إلى "دهماء" في الحاضر حين يؤكّد أنّ رعم وهو جبل في ديار "بجيلة" هو دون مسكنها أي أقرب وأسهل منالا منه. ومن كانت بعيدة المنال وجب السلوّ عنها ونسيان ما كان من أمرها. غير أنّ هذا التّحليل يواجه سؤالا أساسيّا هو علاقة الأبيات بما جاء بعدها من تصوير لنساء كثيرات جمعتهنّ بالشاعر علاقة وصال ولذّة؟ فالشاعر إلى

حدود البيت الرابع متأزّم ممزّق بين حاضر حائر وماض سعيد يشدّه إليه بذكريات تجد النّفس عنتا في التخلّص من سلطانها فإذا به انطلاقا من البيت الخامس مفتخر بتعدّد علاقاته النسائيّة وكثرة مغامراته العاطفيّة بدليل حضور واو ربّ في معنى الكثرة:

وَطَفْلَةٍ غَيْرِ جُبَّاءٍ وَلاَ نَصَفٍ   مِنْ سِرِّ أَمْثَالِهَا بَادٍ وَمَكْتُومُ

فهل تقدّم القول كان محكوما بالتّداعي لا غير وتشعّب الحديث ذي الشّجون فحسب؟ أم للنصّ منطق خفيّ غير منطقة الظاهر وترابط بين الأفكار غير تشتّتها السّطحي؟ إذ اكتفينا بالقراءة البلاغيّة العاديّة ملنا إلى ترجيح التّداعي منطقا وحيدا يحكم النصّ في تقدّمه إذا لا مبرّر للحديث عن النساء ولذّة وصلهنّ بعد الحديث عن "دهماء" ومحاولة إقناع النّفس بنسيانها. لكنّ تحليل الحجاج والنظر في الرّوابط والعلاقات الحجاجيّة بين الأبيات يقودنا إلى غير هذا الاستنتاج. فواو ربّ التي افتتح بها البيت الخامس والتي أفادت -كما ذكرنا- الكثرة تضطلع بدور بارز على مستوى الترابط الحجاجيّ بين أجزاء النصّ إذ جاءت الكثرة في تناقض صارخ مع "وحدانيّة" الحبيبة التي اشتكى الشاعر من وقع فراقها وحاول جاهدا إقناع النّفس بنسيانها مستنجدا بقوّة الزمن المدمّرة تارة وبحكم الدّين طورا وبالاستعارة الحجاجيّة في مقام ثالث.

فإذا بالتغزّل بهؤلاء النسوة سبيل آخر للسلوّ وطريقة مثلى في التخفيف عن النّفس المكلومة وذلك عبر الذكريات التي تنهال انهيالا عجيبا في الأبيات الموالية حين يتذكّر دقائق العلاقة التي جمعته بنساء كثيرات وتفاصيل جمالهنّ المثير فالمرأة منهنّ رخصة ليّنة حسنة الخلق شابّة ذات نظرات حانية تأسر الرجال و"تلبّس الألباب بها" وهذا الجمال الآسر ليس سوى حجّة يقدّمها الشاعر للتدليل على حصول "اللذّة" التي احتاج إلى تقريبها من الأذهان بلغة البلاغة ورأى أن يستدلّ عليها هي أيضا بلغة الحجاج فجاء بالتشبيه حين جعلها مماثلة للذّة التي تحدثها خمرة يسهب في وصفها فهي صهباء يضرب لونها إلى البياض وهي خرطوم أي سريعة الإسكار تتلألأ في النّاجود فإذا شربها الشّارب كان آخر ما يجده من طعمها طعم الفلفل والرمّان والطريف في هذا الموضع انّ البيت العاشر:

كَأَنَّهَا مَارِنُ العِرْنِينِ مُقْتَصَلٌ مِنَ الظِّبَاءِ عَلَيْهِ الوَدْعُ مَنْظُومُ

يحتمل قراءتين: قراءة أولى تجعله عودة إلى التّشبيب بالمرأة بتشبيهها بالغزال المارن بعد تشبيه لذّة وصلها بلذّة الخمرة وقراءة ثانية تجعله تشبيها متعلّقا لا بالمرأة بل بالخمرة التي تشبّه من جديد بلذّة الوصل لا سيّما إذا كانت الحبيبة غزالا مارن العرنين بيضاء البشرة مهضومة الخصر بذلك يترابط الكلام ترابطا وثيقا على نحو يصبح معه المشبّه به في التشبيه الأوّل مشبّها في التشبيه الثاني إن رمنا التّحليل البلاغي وتصبح الحجّة الأولى أطروحة يحتجّ لها في مستوى ثان إذا كان تحليل الحجاج هو المقصد والمرام وذلك على النحو التالي:

بلاغة: لذّة الوصل ←(كما)— لذّة الخمرة ←(كما)— لذّة وصل غزال مارن

مشبّه — أداة تشبيه — مشبّه به/ مشبّه — أداة تشبيه — مشبّه به

حجاجا: أطروحة ←— حجّة/ أطروحة ←— حجّة

والسّؤال هنا: هل هذا الترابط هو من قبيل التّلاعب البلاغي والتداعي الشعري؟ أم أنّ للأمر وجهه الآخر من زاوية حجاجيّة خالصة؟

يبدو أنّ ما ذكرناه من أمر انقلاب المشبّه به مشبّها والمشبّه به بلاغة وانقلاب الأطروحة حجّة والحجّة أطروحة حجاجا إنّما يؤدّي إلى إزالة الحدود بين طرفي العلاقة التشبيهيّة وذوبان الحجّة في الأطروحة على نحو تصبح معه لذّة الوصال ولذّة الخمرة واحدة وتتحد الخمرة بالمرأة فتعوّض إحداهما الأخرى وتحلّ الأولى محلّ الثانية متى غابت أو حال دونها الزمن. فالتداخل حجّة قويّة في تأكيد تأزّم الشاعر في الحاضر ومأساويّة وضعه فلئن كان في الجاهليّة مغترفا من اللذّات يطلب المتعة في المرأة كما في الخمرة وهو ما قد يخفّف عنه بُعد دهماء فإنّ الإسلام كما حرمه منها حرمه من سائر الملذّات الممنوعة

فعزّ عليه المهرب وبات أعجز ما يكون عن السلوّ... ويفتتح الشّاعر القسم الموالي بواو ربّ في معنى الكثرة أيضا:

وَلَيْلَةٍ مِثْلَ لَوْنِ الفِيلِ غَيَّرَهَا طُمْسُ الكَواكِبِ وَالبِيدُ الدَّيَامِيمُ

بها يعدّد الليالي المظلمة التي قطع فيها الفلاة الواسعة، بناقة يسهب في وصفها... فإذا بالتّناغم حاصل بين قسمي الخطاب فالنساء المتغزّل بهنّ كثيرات واللّيالي الشّاهدات على شجاعته عديدات وكثرة المغامرات ككثرة المعشوقات كانت ملاذا وتعزية للنفس في الجاهليّة عن الهجر والتمنّع فإذا بغيابها في الحاضر دليل جديد على تأزّم وضع الشاعر إذ لا عزاء له وقد حرم دهماء ومع ذلك يظلّ السّؤال قائما في مستوى وصف النّاقة فما حاجته إلى الإسهاب في الوصف؟ وما أهميّة هذا المقطع حجاجيّا؟

هذا الإشكال لا يحلّ إلاّ إذا تذكّرنا قاعدة في الحجاج أساسيّة ونعني قانون "الانتقاء" الذي يحكم كلّ بناء حجاجيّ فلا مكان فيه للصّدفة ولاتّفاق بل يفترض في أوصاف الناقة أن تكون منتقاة بدقة وإحكام على نحو يوجّه الخطاب إلى عناية ما قصد إليها الشاعر قصدا... فالناقة التي يقطع بها الفلاة المهلكة يتخيّرها عظيمة الرأس ضخمة نشيطة تجدّ في السير وتسرع فيه إذا امتدّت الطرق أمامها في الأراضي الخشنة. ويستدلّ على هذه الصفات فيؤكّد أنّها "غيري على الشجعات" أي تغار من النوق السريعة فتنشط وهي بزول أي بزل نابها وهي أقوى ما تكون حينئذ... ويأتي بحجّة تمثيلية يستدلّ بها على سرعتها فيشبّه الحصى حين يتطاير من وقع أخفافها بالنوى ينزو من تحت المراضخ... فإذا تمعنّا في كلّ الصفات المذكورة أدركنا أنّها تتلخّص جميعا في معنى "القوّة" وهي بذلك تعكس قوّة صاحبها أو تماثله قوّة فوصف الناقة تذكير للنّفس بأنّها ذات قوّة وجلد بهما تقاوم فراق "دهماء" وتتجاوز محنتها ولكنّه لا يجد ذلك كافيا للتّخفيف عن النّفس وتعزيتها في مصابها الجلل فتأتي الحكمة انطلاقا من البيت الثّالث والعشرين:

إِنْ يَنْقُصِ الدَّهْرُ مِنِّي فَالفَتَى غَرَضٌ   لِلدَّهْـرِ مِـنْ عُـودِهِ وَافٍ وَمَـثْلُومُ

استدلالا جديدا على ضرورة السلوّ والتأسّي وذلك عن طريق "المشترك" وسلطته الّتي تعرّضنا إليها في باب سابق ذلك أنّ الحكم المعتمدة في هذا القسم إنّما قامت على المعاني التّالية:

- قسوة الدّهر: فالفتى هدف له يرميه بأحداثه.
- سلطة القدر فلا فرار من أحكامه.
- حتميّة الموت: فلا يحفظه منه أنصاره ولا الحصون في الجبال يلوذ بها ولا يمنع الإنسان من الموت إبعاده في البلاد وليس في إمكانه أن يرقى سلّما في السّماء لينجو منه. ولذا يأتي قوله:

مَا أَطْيَبَ العَيْشَ لَوْ أَنَّ الفَتَى حَجَرٌ   تَنْبُو الحَـوَادِثُ عَـنْهُ وَهْـوَ مَلْمُـومُ

في علاقة استنتاجية واضحة بما سبق من أبيات حكميّة إذ قسوة الدهر وسلطة القدر وحتميّة الموت معان تؤدّي كلّها بالإنسان إلى تمنّي التشيّؤ بأن يكون حجرا إذ الحجارة ممّا يوصف بالخلود والبقاء.

نخلص من هذا كلّه إلى أنّ الشاعر يحتمي بالحكمة من جزع النّفس وقلقها ويهرب إلى سلطة المشترك من قسوة التّجربة الذّاتيّة الفرديّة. ولا نرى في الفخر بالذّات والجماعة في القسم الممتدّ من البيت الثامن والعشرين إلى نهاية القصيدة حشوا أو ضربا من التّداعي غير المبرّر لأنّنا إن حافظنا على زاوية النظر الحجاجيّة وجدنا في الفخر سبيلا آخر لتعزية النّفس والتّخفيف عنها. فهو كريم يقضي حاجة من قصده وهو في كرمه مغال إذ يعطي المحتاج حتى يثقله إحسانه وهو ناصر للمستضعف يردّ عنه الأذى مكرم للضيف ينحر له الإبل وهو في خصال الذات لا ينأى عن المجموعة بل هو واحد منها يتحلّى بفضائلها بل إنّ انتماءه إلى قوم كرم وإغاثة وصدق يأتي حجّة تدعّم فخره. هي تحديدا حجّة "اشتمال" تقوم على مبدأ رياضي معروف مفاده "أنّ ما ينسحب على الكلّ ينسحب على الجزء من

هـذا الكلّ كما بيّنا ذلك في الباب السابق من البحث. وتأتي واو ربّ من جديد في البيت السابع والثلاثين:

وَهَـيْكَلٍ كَـشِجَارِ القَـرِّ مُطَّـرِدٍ فِي مُرْفَقَيْهِ وَفِي الأَنْسَاءِ تَجْرِيمُ

لتفيد الكثـرة المتعلّقة هـذه المـرّة بالخـيول التي طالما تمتّع الشاعر بركوبها وفرسه كناقـته جمـع لـه كـلّ أسـباب القـوّة فهو عظيم الجرم عظيم القوائم أسفل بطنه كأنّه ترس رومـيّة في كـبره وشـدّته وفرسه متى امتطاه بلغ به عنايته وهو رافع الرأس نشيط الجسم وهو إلى ذلك كلّه قويّ قادر على السير في الفلاة ليلا لا يفزعه بومها إن صوّت:

وَرَّادُ نَقْـعٍ عَلَـى مَـا كَانَ مِنْ وَحَلٍ لاَ يُـسْتَهَدُّ إِذَا مَـا صَـوَّتَ الـبُومُ

فـإذا بالقـوّة تظهـر مـن جديـد وسـيلة مـن وسائل تعزية النّفس وتثبيتها وتهوين الخطـب علـيها بـتذكيرها بمهامـه موحشة قطعها وفلوات مهلكة اجتازها بناقة عظيمة مرّة وبفـرس قـويّ نـشيط مـرّة أخـرى وذلـك علـى نحـو يـسمح لنا بالقول إنّ واو ربّ وقد حـضرت في مناسـبات ثـلاث (البـيت الخـامس والخـامس عـشر والسابع والثلاثين) إنّما قـسّمت النصّ إلى مقاطع ثلاثة بينها تناغم حجاجيّ بيّن إذ مثّلت في الواقع أدلّة ثلاثة بها يحـاجج الـنّفس اللّجـوج التي تعجز عن السلوّ وتجد عنتا في التسليم بأمر مفارقته لدهماء حبيبة الأمس فيذكّرها بالمغامرات العاطفية وبالشّجاعة والقوّة ويخفّف عنها بالفخر الذّاتي والجماعـي تـارة وبالحكمـة طـورا لكنّه ينهي القصيدة على نحو مفاجئ دون عناية بختمها فكـأنّ الـنّفس الـشعري يـنقطع فجـأة أو كـأنّ الشاعر وهو يقتطع من ذاته ذاتا يحاججها يـستنفذ طاقـته في الاسـتدلال وقدرتـه على الإقناع فيترك القصيدة منفتحة مبشّرة بحجاج آخـر ممكـن أو موحـية بـتهافت كلّ حجاج وعدم جدواه أمام ألم نفسيّ حادّ وحيرة مريرة طفحت بها الاستفهامات المتلاحقة في مقدّمة القصيدة:

أَنَاظِرُ الوَصْلِ أَمْ غَادٍ فَمَصْرُومُ — أَمْ كُلُّ دَيْنِكَ مِنْ دَهْمَاءَ مَغْرُومُ؟
أَمْ مَا تَذَكَّرُ مِنْ دَهْمَاءَ إِذْ طَلَعَتْ — نَجْدَيْ مَرِيعٍ وَقَدْ شَابَ الْمَقَادِيمُ؟
هَلْ عَاشِقٌ نَالَ مِنْ دَهْمَاءَ حَاجَتَهُ — فِي الجَاهِلِيَّةِ قَبْلَ الدِّينِ مَرْحُومُ؟

وإن كنّا نميل إلى ترجيح الاحتمال الثاني لأنّ النظر في أزمان الأفعال المعتمدة في النصّ يحلّ المقاطع الثلاثة -وبالتالي كلّ حجاج- في الماضي أي في الجاهليّة قبل الدّين على حدّ عبارته فالطفلة "عانقتها" والليلة "كلّفتها" والهيكل "عرّجته"... وممّا يدعّم صحّة هذا التأويل حديثه عن الخمرة ولذّتها وفخره بالميسر في البيتين الثّاني والثّلاثين والثّالث والثّلاثين. فالشاعر يعزّي النّفس بماضيها ويستحثّها على الاكتفاء بلذائذ الأمس ومغامراته والتسليم بأنّ ما مضى قد مضى وأنّ لا رجعة لوصل محرّم. على هذا النّحو نسلّم بأنّ القصيدة "موجّهة" بهاجس الفراق منذ بدايتها يلوّنها طيف دهماء ويحكمها الماضي بلذّاته ومغامراته وهي بكليّتها محاولة مسلم حديث العهد بالدّين الجديد تثبيت إسلامه وتعميق إيمانه عن طريق الاقتناع أو إقناع النّفس بواحد من أحكامه.

3- تحليل نونيّة لكعب بن مالك الأنصاري:

يقول من الكامل[1]:

مَنْ مُبْلِغُ الأَنْصَارَ عَنِّي آيَةً — رُسُلاً تَقُصُّ عَلَيْهِمُ التِّبْيَانَا
رُسُلاً تُخَبِّرُكُمْ بِمَا أَوْلَيْتُمُ — أَنَّ البَلاَءَ يُكَشِّفُ الإِنْسَانَا
أَنْ قَدْ فَعَلْتُمْ فِعْلَةً مَذْكُورَةً — كَسَتِ الفُضُوحَ وَأَبْدَتِ الشَّنَآنَا
بِقُعُودِكُمْ فِي دَارِكُمْ وَأَمِيرُكُمْ — تُخْشَى ضَوَاحِي دَارِهِ النِّيرَانَا
بَيْنَا يُرَجِّي دَفْعَكُمْ عَنْ دَارِهِ — مُلِئَتْ حَرِيقاً كَابِياً وَدُخَانَا
حَتَّى إِذَا خَلَصُوا إِلَى أَبْوَابِهِ — دَخَلُوا عَلَيْهِ صَائِماً عَطْشَانَا

---

[1] الدّيوان، ص97.

فعزّ عليه المهرب وبات أعجز ما يكون عن السلوّ... ويفتتح الشّاعر القسم الموالي بواو ربّ في معنى الكثرة أيضا:

وَلَــيْلَةٍ مِــثْلَ لَــوْنِ الفِــيلِ غَيَّــرَهَا طُمْــسُ الكَــوَاكِبِ وَالبِيدُ الدَّيَامِيمُ

بهـا يعدّد الليالي المظلمة التي قطع فيها الفلاة الواسعة، بناقة يسهب في وصفها... فـإذا بالتّناغم حاصل بين قسمي الخطاب فالنساء المتغزّل بهنّ كثيرات واللّيالي الشّاهدات علـى شجاعته عديدات وكثرة المغامرات ككثرة المعشوقات كانت ملاذا وتعزية للنفس في الجاهلـيّة عن الهجر والتمنّع فإذا بغيابها في الحاضر دليل جديد على تأزّم وضع الشاعر إذ لا عـزاء لـه وقـد حـرم دهمـاء ومع ذلك يظلّ السّؤال قائما في مستوى وصف النّاقة فما حاجته إلى الإسهاب في الوصف؟ وما أهميّة هذا المقطع حجاجيّا؟

هذا الإشكال لا يحلّ إلاّ إذا تذكّرنا قاعدة في الحجاج أساسيّة ونعني قانون "الانتقاء" الذي يحكم كلّ بناء حجاجيّ فلا مكان فيه للصّدفة ولاتّفاق بل يفترض في أوصاف الناقة أن تكـون منـتقاة بدقـة وإحكـام علـى نحـو يوجّه الخطاب إلى عناية ما قصد إليها الشاعر قصدا... فالناقة التي يقطع بها الفلاة المهلكة يتخيّرها عظيمة الرأس ضخمة نشيطة تجدّ في السـير وتـسرع فـيه إذا امـتدّت الطـرق أمامهـا في الأراضــي الخـشنة. ويستدلّ على هذه الصفات فيؤكّد أنّها "غيري على الشجعات" أي تغار من النوق السريعة فتنشط وهي بزول أي بـزل نابهـا وهـي أقوى ما تكون حينئذ... ويأتي بحجّة تمثيلية يستدلّ بها على سرعتها فيـشبّه الحصى حين يتطاير من وقع أخفافها بالنوى ينزو من تحت المراضخ... فإذا تمعنّا في كـلّ الـصفات المذكـورة أدركـنا أنّها تتلخّص جميعا في معنى "القوّة" وهي بذلك تعكس قوّة صـاحبها أو تماثلـه قوّة فوصف الناقة تذكير للنّفس بأنّها ذات قوّة وجلد بهما تقاوم فراق "دهمـاء" وتـتجاوز محنتها ولكنّه لا يجد ذلك كافيا للتّخفيف عن النّفس وتعزيتها في مصابها الجلل فتأتي الحكمة انطلاقا من البيت الثّالث والعشرين:

إنْ يَنْقُصِ الدَّهْرُ مِنِّي فَالفَتَى غَرَضٌ لِلدَّهْـرِ مِـنْ عُـودِهِ وَافٍ وَمَـثْلُومُ

استدلالا جديدا على ضرورة السلوّ والتأسّي وذلك عن طريق "المشترك" وسلطته الّتي تعرّضنا إليها في باب سابق ذلك أنّ الحكم المعتمدة في هذا القسم إنّما قامت على المعاني التّالية:

- قسوة الدّهر: فالفتى هدف له يرميه بأحداثه.
- سلطة القدر فلا فرار من أحكامه.
- حتميّة الموت: فلا يحفظه منه أنصاره ولا الحصون في الجبال يلوذ بها ولا يمنع الإنسان من الموت إبعاده في البلاد وليس في إمكانه أن يرقى سلّما في السّماء لينجو منه. ولذا يأتي قوله:

مَا أَطْيَبَ العَيْشَ لَوْ أنَّ الفَتَى حَجَرٌ تَنْبُو الحَـوَادِثُ عَـنْهُ وَهْـوَ مَلْمُـومُ

في علاقة استنتاجية واضحة بما سبق من أبيات حكميّة إذ قسوة الدهر وسلطة القدر وحتميّة الموت معان تؤدّي كلّها بالإنسان إلى تمنّي التشيّؤ بأن يكون حجرا إذ الحجارة ممّا يوصف بالخلود والبقاء.

نخلص من هذا كلّه إلى أنّ الشاعر يحتمي بالحكمة من جزع النّفس وقلقها ويهرب إلى سلطة المشترك من قسوة التّجربة الذّاتيّة الفرديّة. ولا نرى في الفخر بالذّات والجماعة في القسم الممتدّ من البيت الثامن والعشرين إلى نهاية القصيدة حشوا أو ضربا من التّداعي غير المبرّر لأنّنا إن حافظنا على زاوية النظر الحجاجيّة وجدنا في الفخر سبيلا آخر لتعزية النّفس والتّخفيف عنها. فهو كريم يقضي حاجة من قصده وهو في كرمه مغال إذ يعطي المحتاج حتى يثقله إحسانه وهو ناصر للمستضعف يردّ عنه الأذى مكرم للضيف ينحر له الإبل وهو في خصال الذات لا ينأى عن المجموعة بل هو واحد منها يتحلّى بفضائلها بل إنّ انتماءه إلى قوم كرم وإغاثة وصدق يأتي حجّة تدعّم فخره. هي تحديدا حجّة "اشتمال" تقوم على مبدأ رياضي معروف مفاده "أنّ ما ينسحب على الكلّ ينسحب على الجزء من

حدود البيت الرابع متأزّم ممزّق بين حاضر حائر وماض سعيد يشدّه إليه بذكريات تجد النّفس عنتا في التخلّص من سلطانها فإذا به انطلاقا من البيت الخامس مفتخر بتعدّد علاقاته النسائيّة وكثرة مغامراته العاطفيّة بدليل حضور واو ربّ في معنى الكثرة:

وَطَفْلَةٍ غَيْرِ جُبَّاءٍ وَلاَ نَصَفٍ مِنْ سِرِّ أَمْثَالِهَا بَادٍ وَمَكْتُومُ

فهل تقدّم القول كان محكوما بالتّداعي لا غير وتشعّب الحديث ذي الشّجون فحسب؟ أم للنصّ منطق خفيّ غير منطقة الظاهر وترابط بين الأفكار غير تشتّتها السّطحي؟ إذ اكتفينا بالقراءة البلاغيّة العاديّة ملنا إلى ترجيح التّداعي منطقا وحيدا يحكم النصّ في تقدّمه إذا لا مبرّر للحديث عن النساء ولذّة وصلهنّ بعد الحديث عن "دهماء" ومحاولة إقناع النّفس بنسيانها. لكنّ تحليل الحجاج والنظر في الرّوابط والعلاقات الحجاجيّة بين الأبيات يقودنا إلى غير هذا الاستنتاج. فواو ربّ التي افتتح بها البيت الخامس والتي أفادت -كما ذكرنا- الكثرة تضطلع بدور بارز على مستوى الترابط الحجاجيّ بين أجزاء النصّ إذ جاءت الكثرة في تناقض صارخ مع "وحدانيّة" الحبيبة التي اشتكى الشاعر من وقع فراقها وحاول جاهدا إقناع النّفس بنسيانها مستنجدا بقوّة الزمن المدمّرة تارة وبحكم الدّين طورا وبالاستعارة الحجاجيّة في مقام ثالث.

فإذا بالتغزّل بهؤلاء النسوة سبيل آخر للسلوّ وطريقة مثلى في التخفيف عن النّفس المكلومة وذلك عبر الذكريات التي تنهال انهيالا عجيبا في الأبيات الموالية حين يتذكّر دقائق العلاقة التي جمعته بنساء كثيرات وتفاصيل جمالهنّ المثير فالمرأة منهنّ رخصة ليّنة حسنة الخلق شابّة ذات نظرات حانية تأسر الرجال "وتلبّس الألباب بها" وهذا الجمال الآسر ليس سوى حجّة يقدّمها الشاعر للتدليل على حصول "اللذّة" التي احتاج إلى تقريبها من الأذهان بلغة البلاغة ورأى أن يستدلّ عليها هي أيضا بلغة الحجاج فجاء بالتشبيه حين جعلها مماثلة للذّة التي تحدثها خمرة يسهب في وصفها فهي صهباء يضرب لونها إلى البياض وهي خرطوم أي سريعة الإسكار تتلألأ في النّاجود فإذا شربها الشّارب كان آخر ما يجده من طعمها طعم الفلفل والرمّان والطريف في هذا الموضع انّ البيت العاشر:

كَأَنَّهَا مَارِنُ العِرْنِينِ مُقْتَصَلٌ   مِنَ الظِّبَاءِ عَلَيْهِ الوَدْعُ مَنْظُومُ

يحتمل قراءتين: قراءة أولى تجعله عودة إلى التّشبيب بالمرأة بتشبيهها بالغزال المارن بعد تشبيه لذّة وصلها بلذّة الخمرة وقراءة ثانية تجعله تشبيها متعلّقا لا بالمرأة بل بالخمرة التي تشبّه من جديد بلذّة الوصل لا سيّما إذا كانت الحبيبة غزالا مارن العرنين بيضاء البشرة مهضومة الخصر بذلك يترابط الكلام ترابطا وثيقا على نحو يصبح معه المشبّه به في التشبيه الأوّل مشبّها في التشبيه الثاني إن رمنا التّحليل البلاغي وتصبح الحجّة الأولى أطروحة يحتجّ لها في مستوى ثان إذا كان تحليل الحجاج هو المقصد والمرام وذلك على النحو التالي:

بلاغة: لذّة الوصل ←(كما)— لذّة الخمرة ←(كما)— لذّة وصل غزال مارن

مشبّه — أداة تشبيه — مشبّه به/ مشبّه — أداة تشبيه — مشبّه به

حجاجا: أطروحة ← حجّة/ أطروحة ← حجّة

والسّؤال هنا: هل هذا الترابط هو من قبيل التّلاعب البلاغي والتداعي الشعري؟ أم أنّ للأمر وجهه الآخر من زاوية حجاّجيّة خالصة؟

يبدو أنّ ما ذكرناه من أمر انقلاب المشبّه به مشبّها والمشبّه به بلاغة وانقلاب الأطروحة حجّة والحجّة أطروحة حجاجا إنّما يؤدّي إلى إزالة الحدود بين طرفي العلاقة التشبيهيّة وذوبان الحجّة في الأطروحة على نحو تصبح معه لذّة الوصال ولذّة الخمرة واحدة وتتحد الخمرة بالمرأة فتعوّض إحداهما الأخرى وتحلّ الأولى محلّ الثانية متى غابت أو حال دونها الزمن. فالتداخل حجّة قويّة في تأكيد تأزّم الشاعر في الحاضر ومأساويّة وضعه فلئن كان في الجاهليّة مغترفا من اللذّات يطلب المتعة في المرأة كما في الخمرة وهو ما قد يخفّف عنه بُعد دهماء فإنّ الإسلام كما حرمه منها حرمه من سائر الملذّات الممنوعة

فعزّ عليه المهرب وبات أعجز ما يكون عن السلوّ... ويفتتح الشّاعر القسم الموالي بواو ربّ في معنى الكثرة أيضا:

وَلَـيْلَةٍ مِـثْلَ لَـوْنِ الفِـيلِ غَيَّـرَهَا طُمْـسُ الكَـواكِبِ وَالبِيدُ الدَّيَامِيمُ

بهـا يعدّد الليالي المظلمة التي قطع فيها الفلاة الواسعة، بناقة يسهب في وصفها... فـإذا بالتّناغم حاصل بين قسمي الخطاب فالنساء المتغزّل بهنّ كثيرات واللّيالي الشّاهدات علـى شجاعته عديدات وكثرة المغامرات ككثرة المعشوقات كانت ملاذا وتعزية للنفس في الجاهلـيّة عن الهجر والتمنّع فإذا بغيابها في الحاضر دليل جديد على تأزّم وضع الشاعر إذ لا عـزاء لـه وقـد حـرم دهمـاء ومع ذلك يظلّ السّؤال قائما في مستوى وصف النّاقة فما حاجته إلى الإسهاب في الوصف؟ وما أهميّة هذا المقطع حجاجيّا؟

هذا الإشكال لا يحلّ إلاّ إذا تذكّرنا قاعدة في الحجاج أساسيّة ونعني قانون "الانتقاء" الذي يحكم كلّ بناء حجاجيّ فلا مكان فيه للصّدفة ولاتّفاق بل يفترض في أوصاف الناقة أن تكـون منـتقاة بدقـة وإحكـام علـى نحـو يوجّه الخطاب إلى عناية ما قصد إليها الشاعر قصدا... فالناقة التي يقطع بها الفلاة المهلكة يتخيّرها عظيمة الرأس ضخمة نشيطة تجدّ في الـسير وتـسرع فـيه إذا امـتدّت الطـرق أمامهـا في الأراضـي الخشنة. ويستدلّ على هذه الصفات فيؤكّد أنّها "غيري على الشجعات" أي تغار من النوق السريعة فتنشط وهي بزول أي بـزل نابهـا وهـي أقوى ما تكون حينئذ... ويأتي بحجّة تمثيلية يستدلّ بها على سرعتها فيـشبّه الحصى حين يتطاير من وقع أخفافها بالنوى ينزو من تحت المراضخ... فإذا تمعنّا في كـلّ الـصفات المذكـورة أدركـنا أنّها تتلخّص جميعا في معنى "القوّة" وهي بذلك تعكس قوّة صـاحبها أو تماثلـه قوّة فوصف الناقة تذكير للنّفس بأنّها ذات قوّة وجلد بهما تقاوم فراق "دهمـاء" وتـتجاوز محنتها ولكنّه لا يجد ذلك كافيا للتّخفيف عن النّفس وتعزيتها في مصابها الجلل فتأتي الحكمة انطلاقا من البيت الثّالث والعشرين:

إنْ يَنْقُصِ الدّهْرُ مِنّي فَالفَتَى غَرَضٌ   لِلدَّهْــرِ مِــنْ عُــودِهِ وَافٍ وَمَــثْلُومُ

استدلالا جديدا على ضرورة السلوّ والتأسّي وذلك عن طريق "المشترك" وسلطته الّتي تعرّضنا إليها في باب سابق ذلك أنّ الحكم المعتمدة في هذا القسم إنّما قامت على المعاني التّالية:

- قسوة الدّهر: فالفتى هدف له يرميه بأحداثه.
- سلطة القدر فلا فرار من أحكامه.
- حتميّة الموت: فلا يحفظه منه أنصاره ولا الحصون في الجبال يلوذ بها ولا يمنع الإنسان من الموت إبعاده في البلاد وليس في إمكانه أن يرقى سلّما في السّماء لينجو منه. ولذا يأتي قوله:

مَا أَطْيَبَ العَيْشَ لَوْ أَنَّ الفَتَى حَجَرٌ   تَنْبُو الحَوَادِثُ عَنْهُ وَهْوَ مَلْمُومُ

في علاقة استنتاجية واضحة بما سبق من أبيات حكميّة إذ قسوة الدهر وسلطة القدر وحتميّة الموت معان تؤدّي كلّها بالإنسان إلى تمنّي التشيّؤ بأن يكون حجرا إذ الحجارة ممّا يوصف بالخلود والبقاء.

نخلص من هذا كلّه إلى أنّ الشاعر يحتمي بالحكمة من جزع النّفس وقلقها ويهرب إلى سلطة المشترك من قسوة التّجربة الذّاتيّة الفرديّة. ولا نرى في الفخر بالذّات والجماعة في القسم الممتدّ من البيت الثامن والعشرين إلى نهاية القصيدة حشوا أو ضربا من التّداعي غير المبرّر لأنّنا إن حافظنا على زاوية النظر الحجاجيّة وجدنا في الفخر سبيلا آخر لتعزية النّفس والتّخفيف عنها. فهو كريم يقضي حاجة من قصده وهو في كرمه مغال إذ يعطي المحتاج حتى يثقله إحسانه وهو ناصر للمستضعف يردّ عنه الأذى مكرم للضيف ينحر له الإبل وهو في خصال الذات لا ينأى عن المجموعة بل هو واحد منها يتحلّى بفضائلها بل إنّ انتماءه إلى قوم كرم وإغاثة وصدق يأتي حجّة تدعّم فخره. هي تحديدا حجّة "اشتمال" تقوم على مبدأ رياضي معروف مفاده "أنّ ما ينسحب على الكلّ ينسحب على الجزء من

هـذا الكلّ كما بيّنا ذلك في الباب السابق من البحث. وتأتي واو ربّ من جديد في البيت السابع والثلاثين:

وَهَـيْكَلٍ كَـشِجَارِ القَـسِّ مُطَّـرِدٍ فِي مُرْفَقَيْهِ وَفِـي الأَنْـسَاءِ تَجْرِيمُ

لتفـيد الكثـرة المـتعلّقة هـذه المـرّة بالخـيول التي طالما تمتّع الشاعر بركوبها وفرسه كناقـته جمـع لـه كـلّ أسـباب القـوّة فهو عظيم الجرم عظيم القوائم أسفل بطنه كأنّه ترس رومـيّة في كـبره وشـدّته وفرسـه متـى امتطاه بلغ به عنايته وهو رافع الرأس نشيط الجسم وهو إلى ذلك كلّه قويّ قادر على السير في الفلاة ليلا لا يفزعه بومها إن صوّت:

وَرَّادُ نَقْـعٍ عَلَـى مَـا كَانَ مِنْ وَحَلٍ لاَ يُـسْتَهَدُّ إِذَا مَـا صَـوَّتَ الـبُومُ

فـإذا بالقـوّة تظهـر مـن جديـد وسـيلة مـن وسائل تعزية النّفس وتثبيتها وتهوين الخطـب علـيها بـتذكيرها بمهامـه موحشة قطعها وفلوات مهلكة اجتازها بناقة عظيمة مرّة وبفـرس قـويّ نـشيط مـرّة أخـرى وذلـك علـى نحـو يـسمح لنا بالقول إنّ واو ربّ وقد حـضرت في مناسـبات ثـلاث (البـيت الخـامس والخـامس عـشر والسابع والثلاثين) إنّما قـسّمت النصّ إلى مقاطع ثلاثة بينها تناغم حجاجيّ بيّن إذ مثّلت في الواقع أدلّة ثلاثة بها يحـاجج الـنّفس اللّجـوج التي تعجز عن السلوّ وتجد عنتا في التسليم بأمر مفارقته لدهماء حبيبة الأمس فيذكّرها بالمغامرات العاطفية وبالشّجاعة والقوّة ويخفّف عنها بالفخر الذّاتي والجماعـي تـارة وبالحكمـة طـورا لكنّه ينهي القصيدة على نحو مفاجئ دون عناية بختمها فكـأنّ الـنّفس الـشعري يـنقطع فجـأة أو كـأنّ الشاعر وهو يقتطع من ذاته ذاتا يحاججها يـستنفذ طاقـته في الاسـتدلال وقدرتـه على الإقناع فيترك القصيدة منفتحة مبشّرة بحجاج آخـر ممكـن أو موحـية بـتهافت كلّ حجَاج وعدم جدواه أمام ألم نفسيّ حادّ وحيرة مريرة طفحت بها الاستفهامات المتلاحقة في مقدّمة القصيدة:

أَنَاظِرُ الوَصْلِ أَمْ غَادٍ فَمَصْرُومُ ... أَمْ كُلُّ دَيْنِكَ مِنْ دَهْمَاءَ مَغْرُومُ؟
أَمْ مَا تَذَكَّرُ مِنْ دَهْمَاءَ إِذْ طَلَعَتْ ... نَجْدَيْ مَرِيعٍ وَقَدْ شَابَ المَقَادِيمُ؟
هَلْ عَاشِقٌ نَالَ مِنْ دَهْمَاءَ حَاجَتَهُ ... فِي الجَاهِلِيَّةِ قَبْلَ الدِّينِ مَرْحُومُ؟

وإن كنّا نميل إلى ترجيح الاحتمال الثاني لأنّ النظر في أزمان الأفعال المعتمدة في النصّ يحلّ المقاطع الثلاثة –وبالتالي كلّ حجاج– في الماضي أي في الجاهليّة قبل الدّين على حدّ عبارته فالطفلة عانقتها والليلة كلّفتها والهيكل عرّجته... وممّا يدعّم صحّة هذا التأويل حديثه عن الخمرة ولذّتها وفخره بالميسر في البيتين الثّاني والثّلاثين والثّالث والثّلاثين. فالشاعر يعزّي النّفس بماضيها ويستحثّها على الاكتفاء بلذائذ الأمس ومغامراته والتسليم بأنّ ما مضى قد مضى وأنّ لا رجعة لوصل محرّم. على هذا النّحو نسلّم بأنّ القصيدة موجّهة بهاجس الفراق منذ بدايتها يلوّنها طيف دهماء ويحكمها الماضي بلذّاته ومغامراته وهي بكليّتها محاولة مسلم حديث العهد بالدّين الجديد تثبيت إسلامه وتعميق إيمانه عن طريق الاقتناع أو إقناع النّفس بواحد من أحكامه.

3- تحليل نونيّة لكعب بن مالك الأنصاري:

يقول من الكامل[1]:

مَنْ مُبْلِغُ الأَنْصَارَ عَنِّي آيَةً ... رُسُلاً تَقُصُّ عَلَيْهِمُ التِّبْيَانَا
رُسُلاً تُخَبِّرُكُمْ بِمَا أَوْلَيْتُمُ ... أَنَّ البَلاَءَ يُكَشِّفُ الإِنْسَانَا
أَنْ قَدْ فَعَلْتُمْ فِعْلَةً مَذْكُورَةً ... كَسَتِ الفُضُوحَ وَأَبْدَتِ الشَّنْآنَا
بِقُعُودِكُمْ فِي دَارِكُمْ وَأَمِيرُكُمْ ... تُخْشَى ضَوَاحِي دَارِهِ النِّيرَانَا
بَيْنَا يُرَجِّي دَفْعَكُمْ عَنْ دَارِهِ ... مُلِئَتْ حَرِيقاً كَابِياً وَدُخَانَا
حَتَّى إِذَا خَلَصُوا إِلَى أَبْوَابِهِ ... دَخَلُوا عَلَيْهِ صَائِماً عَطْشَانَا

---

[1] الدّيوان، ص97.

يُغْلُونَ قُلَّتَهُ السُّيُوفَ وَأَنْتُمُ ... مُتَلَبِّبُونَ مَكَانَكُمْ رِضْوَانَا

اللهُ يَعْلَمُ أَنَّنِي لَمْ أَرْضَهُ ... لَكُمُ صَنِيعاً يَوْمَ ذَاكَ وَشَانَا

يَا لَهْفَ نَفْسِي إِذْ يَقُولُ أَلاَ أَرَى ... نَفَراً مِنَ الأَنْصَارِ لِي أَعْوَانَا

وَاللهِ لَوْ شَهِدَ ابْنُ قَيْسٍ ثَابِتٌ ... وَمَعَاشِرٌ كَانُوا لَهُ إِخْوَانَا[1]

وَأَبُو دُجَانَةَ وَابْنُ أَرْقَمَ ثَابِتٌ ... وَأَخُو المَشَاهِدِ مِنْ بَنِي عجلاَنَا[2]

وَرِفَاعَةُ العَمْرِيُّ وَابْنُ معاذِهِمْ ... وَأَخُو مُعَاوِيَ لَمْ يَخَفْ خِذْلاَنَا[3]

قَوْمٌ يَرَوْنَ الحَقَّ نَصْرَ أَمِيرِهِمْ ... وَيَرَوْنَ طَاعَةَ أَمْرِهِ إِيمَانَا

وَقِوَامُ أَمْرِ المُسْلِمِينَ إِمَامُهُمْ ... يَزَعُ السَّفِيهَ وَيَقْمَعُ العُدْوَانَا

فَوَدِدْتُ لَوْ كُنْتُمْ بَذَلْتُمْ عَهْدَكُمْ ... لَبَقِي أَمِيرُكُمُ عَلَى مَا كَانَا

وَكَرِرْتُمُ كَرَّ المُحَافِظِ إِنَّمَا ... يَسْعَى الحَلِيمُ لِمِثْلِهِ أَحْيَانَا

فَمَنَعْتُمُوهُ أَوْ قُتِلْتُمْ حَوْلَهُ ... مُتَلَبِّبِينَ البِيضَ وَالأَبْدَانَا[4]

وَلَقَدْ عَتَبْتُ عَلَى مَعَاشِرَ فِيكُمُ ... يَوْمَ الوَقِيعَةِ أَسْلَمُوا عُثْمَانَا

إِنْ يَتْرُكُوا فَوْضَى يَكُنْ فِي دِينِهِمْ ... أَمْراً يُضَيِّقُ عَنْهُمُ البُلْدَانَا

فَلَيُغْلِيَنَّ اللهُ كَعْبَ وَلِيِّهِ ... وَلَيَجْعَلَنَّ عَدُوَّهُ الخُذْلاَنَا

إِنِّ رَأَيْتُ مُحَمَّداً اخْتَارَهُ ... صِهْراً وَكَانَ يَعُدُّهُ خَلْصَانَا

مَحْضَ الضَّرَائِبِ مَاجِداً أَعْرَاقُهُ ... مِن خَيْرِ خِنْدِفَ مَنْصِباً وَمَكَانَا[5]

---

(1) ابن قيس: هو ثابت بن قيس الشمّاس الأنصاري.

(2) أخو المشاهد: معن بن عديّ، سمّي بأخي المشاهد لأنه شهد كلّ المواقع التي خاضها النبيّ. أبو دجانة: هو سماك بن خرشة الأنصاري. ابن أرقم: لعلّه ثابت بن أرقم البلويّ الأنصاري فلا يوجد صحابيّ اسمه بن أرقم.

(3) رفاعة العمريّ: هو رفاعة بن عبد المنذر العمريّ الأنصاريّ. ابن معاذهم: هو سعد بن معاذ أخو معاوي: لعلّه أخو معونة المنذر بن عمرو قتل يوم بئر معونة وكان أمير جماعة المسلمين يومئذ ولذلك سمّي أخا معونة.

(4) متلبّب: مشمّر ولابس الحزام استعدادا للقتال. البيض: السّيوف: الأبدان: الدّرع تغطّي كامل البدن.

(5) الضّرائب: جمع ضريبة وهي الطّبيعة والسجيّة --خندف: جدّ عربيّ ماجد.

عَـرفَتْ لَــهُ عُلْـيَا مَعَـدٍّ كُلُّهَـا   بَعْـدَ النَّبِـيِّ الْمُلْـكَ وَالـسُّلْطَانَا

مِنْ مَعْشَرٍ لاَ يَغْـدِرُونَ بِجَـارِهِمْ   كَانُـوا بِمَكَّـةَ يَـرْتَعُونَ زَمَانَـا

يُعْطُـونَ سَـائِلَهُمْ وَيَـأْمَنُ جَـارُهُمْ   فِـيهِمْ وَيُـرْدُونَ الكُمَـاةَ طِعَانَـا

فَلَـوَ انَّكُـمْ مَـعَ نَـصْرِكُمْ لِنَبِـيِّكُمْ   يَـوْمَ اللِّقَـاءِ نَـصَرْتُمُ عُـثْمَانَا

أنَـسِيتُمُ عَهْـدَ النَّبِـيِّ إِلَـيْكُمْ   وَلَقَـدْ أَلَـظَّ وَوَكَّـدَ الأَيْمَانَـا

بِمِنىً غَـدَاةَ تَـلاَ الـصَّحِيفَةَ فِـيكُمُ   فَأَهَجْـتُمُ وَقَبِلْـتُمُ الأَدْيَانَـا

أَلاَّ تُوَالُـوا مَـا تَغَـوَّرَ رَاكِـبٌ   أُخْـرَى المَـنُونِ مَوَالِـياً إِخْـوَانَا

تعدّ هـذه القـصيدة تـسعة وعـشرين بيتا قالها الشّاعر في مقتل الخليفة عثمان بن عفّان رضـي الله عـنه وأنـشدها الأنـصار في مـسجد الرّسـول صلّى الله عليه وسلّم فيها يكـشف مـوقفه من هذا الحدث الجلل ويوبّخ الأنصار لقعودهم عن نصرة عثمان والدّفاع عـنه بـل يحمّلـهم مـسؤوليّة مـا حـدث مجـنّدا في ذلـك جملة من الحجج والبراهين نحاول الوقـوف عـندها لا لمجـرّد الحـصر والاستقصاء وإثبات ثراء الحجاج في النصّ بل ما يهمّنا بالأساس ترابط هذه الحجج فيما بينها وعلاقاتها بالنّتائج التي أراد الشّاعر أن يقود المتلقّي إلـيها وأن يقـنعه بـصحّتها علّـنا نقـف علـى بنية النصّ بتحديد المنطق الخفيّ الذي يحكم الأبيات ويجمع شتاتها ويوجّهها إلى وجهة ارتآها الشّاعر دون أخرى.

يفتـتح الـشّاعر نصّه بسؤال ذي طاقة حجاجيّة هامّة (من مبلغ الأنصار عنّي؟) لما فـيه مـن إثـارة واضـحة إذ بـه يـستنفر المتلقّين ويستجلب الأسماع ويحشد رسلا ينشرون رسـالته ويبلّغون الـنّاس فحـوى خطابـه. وهو لا يكتفي بالإثارة الكامنة في السّؤال بل ينتقـي مـن الألفـاظ ما يسبغ على فحوى خطابه صدقا وحكمة يرفعانه إلى درجة المقدّس وينفـيان عـنه كلّ تشكيك أو حرص على التثبّت كما يواجه عادة كلّ خطاب مدنّس. فما سيقوله آيـةٌ ومـا سـيأتي بـه تبيانٌ ومن سيبلّغونه للنّاس رسلٌ تقصّ وتخبر وبذلك يكون الـشّاعر قـد أجاد بناء المطلع وضمن حسن الإنصات ودقّة المتابعة وإن لم يعتمد التّصريح

كعادة الشّعراء الفحول في تزيين المطالع وتحسينها ويأتي البيت الثاني مرتبطا نحويّا وحجاجيّا بالأوّل فلفظة "رسلاً" في البيت الثاني بدل الأولى الواردة في عجز المطلع. أمّا عبارة "تخبّركم بما أوليتم" فحجّة ثانية تؤكّد صدق ما سيقوله وصحّة ما سيخبر به الجميع لأنّ ما سيقوله "خبر بما فعلوه" وهم دون شكّ يدركون ما فعلوه ولكنّهم يعجزون عن تقييمه وتبيّن خطورة ما اقترفوه. فالحجّة هنا هي حجّة السّلطة إذ يمنح الشّاعر لنفسه سلطة تنأى به عن كلّ انتقاد بها يقيم الشّاعر مفاضلة بينه وبين سامعيه فهو أرفع علما وأثقب رأيا وما عليهم إلاّ الإنصات إذا تكلّم والإقرار بما حكم وقرّر. وقد رفد هذه الحجّة بمضمون أوليّ لخطابه يؤكّد ما أضفاه عليه من صدق وصحّة حين أجراه مجرى الحكمة التي تتجاوز المكان والزّمان "أنّ البلاء يكشّف الإنسانا" ففي المصائب يبتلى الرّجال وتختبر معادنهم ومن المصائب قتل الخليفة إذ به اتّضحت حقائق الرّجال وانكشفت جواهرهم. فما هي حقيقة الأنصار وهم المعنيون كما بيّن المطلع بالخطاب؟ يأتي الجواب مجملا في البيت الثالث مفصّلا ومبرّرا في بقيّة الأبيات. فهم قد أتوا فضيحة "أبدت الشّنآنا" أي كشفت حقدهم على الخليفة وبغضهم إيّاه ويفصّل القول في هذه الفعلة حاشدا لذلك جملة من الحجج المبنيّة على الواقع والّتي تؤكّد شناعة ما اقترفوه فهم قعدوا عن نصرة الخليفة وداره تحيط بها النيران وينبعث منها الدّخان وهذا الوضع يفترض منهم أن يهبّوا إلى نجدته (بينا يرجّي دفعكم عن داره) ثمّ إنّ القتلة دخلوا عليه وهو وحيد أعزل بل صائم عطشان فالمفارقة صارخة بين الجمع والانفراد بين القوّة والضّعف ولذا يأتي البيت السابع اتّهاما صريحا بالتّواطؤ مع القتلة وذلك عن طريق المقابلة الواضحة بين الصدر والعجز:

يُعْلُونَ قُلَّتَهُ السُّيُوفَ وَأَنْتُمُ مُتَلَبِّثُونَ مَكَانَكُمْ رِضْوَانَا

فالتّناقض بين الحركة والسّكون: القتلة يعلون والأنصار متلبّثون والتّناقض بين جنس الحركة وجنس السّكون: الحركة قتل والسّكون: إقامة في مكان الجريمة وانتظار

للنّهاية. لكنّ التناقض لا يتجاوز الظّاهر لأنّ الحقيقة توحّد بين سبب الحركة وسبب السّكون. القتل كان بسبب الغضب والرّفض لسياسة الخليفة والسّكون كان بسبب استحسان هذا الصّنيع ومشاركة القتلة مشاعر الحقد على الخليفة والرّفض لسياسته. على هذا النّحو يجمع الشّاعر بين القتلة والأنصار في شناعة الفعلة رغم الاختلاف الظّاهر في المواقف حجّته الأساسيّة في ذلك قياسيّة مفادها أنّ القاتل ظالم والسّاكت عن الحقّ ظالم مثله. ومن ثمّة كانت حاجة الشّاعر إلى تبرئة النّفس من هذا الموقف المخزي فيأتي البيت الثامن مرتبطا بعلاقة استنتاجية بما سبق إشهادا لله على طهر النّفس ورفضها لصنيعهم بل لعادتهم وطبعهم:

اللهُ يَعْلَمُ أَنَّنِي لَمْ أَرْضَهُ   لَكُمُ صَنِيعاً يَوْمَ ذَاكَ وَشَانَا

وكان بإمكان الشّاعر أن ينهي قصيدته عند هذا الحدّ فتكون ثلاثيّة البناء كالتّالي:

- استجلاب الأسماع واستنفار الرّسل لتبليغ فحوى الخطاب.
- تقديم فحوى الخطاب وهو اتّهام للأنصار وتبرير هذا الاتّهام.
- تبرئة النّفس من هذا الصنيع.

غير أنّ الشّاعر لا يجد ما قاله كافيا لبناء الأطروحة الأساسيّة التي يحاول تأكيدها ونعني شناعة قعود الأنصار عن نصرة الخليفة المقتول فيأتي بخمس حجج متنوّعة يحكم ربطها ويظهر قدرة بارعة في توزيعها على مساحة النصّ بشكل يحاصر الأنصار ويقودهم إلى التّسليم بشناعة ما اقترفوه ويوجّه المتلقّي عامّة نحو وجهة أساسيّة هي غاية الخطاب ونعني تحميل القاعدين عن نصرة عثمان فداحة ما حدث لا للخليفة فحسب بل للأمّة الإسلاميّة من فتنة وتشتّت رأي.

فالحجّة الأولى هي موت صحابة من الأنصار يفترض انّ عثمان افتقدهم يوم مصابه وناداهم مستغيثا (وهنا يعتمد أساسا إثارة المشاعر رافدا مهمّا للحجاج) هؤلاء الصّحابة يسمّي بعضهم مؤكّدا أنّهم لو شهدوا الأحداث لما تردّدوا في نصرة عثمان:

قَـوْمٌ يَـرَوْنَ الحَـقَّ نَـصْرَ أَمِيرِهِـمْ وَيَـــرَوْنَ طَاعَـــةَ أَمْـــرِهِ إِيمَانَـــا

فالحجّـة هنا فقهيّة شرعيّة تقوم على أصل من أصول الفقه وهو الإجماع وإن كان إجماعا افتراضيا وهي حجّة عضدها بأخرى نقليّة هي ضرورة طاعة الإيمان.

هاتان الحجّتان تؤدّيان إلى استنتاج صاغه بقوله:

فَـوَدِدْتُ لَـوْ كُنْـتُمْ بَدَّلْـتُمْ عَهْـدَكُمْ لَبَقِـي أَمِيرُكُـمْ عَلَـى مَـا كَانَـا
وَكَـــرَرْتُمْ كَـــرَّ الْمحَـــافِظِ إِنَّمَـــا يَـــسْعَى الحَلِـــيمُ لِمِـــثْلِهِ أَحْـــيَانَا
فَمَنَعْـــتُمُوهُ أَوْ قُتِلْـــتُمْ حَـــوْلَهُ مُتَلَبِّـــيِينَ البِـــيضَ وَالأَبْـــدَانَا

إذ لو عملو بالآية واقتادوا بالصّحابة لنصروا خليفتهم ومنعوا قاتليه من الوصول إليه أو قتلوا معه. وهو استنتاج يقابله بالواقع الّذي كان مناقضا تمام التّناقض مع المفروض والمتوقّع فهم أسلموا عثماناً بدل نصره. وتأتي الحجّة الثّالثة لترفد الحجّتين السّابقتين في تأكيد شناعة جرمهم وفظاعة تخاذلهم وهي حجّة اتّجاه هذه المرّة (Argument de direction) تقوم على رفض ما حدث لأنّه وسيلة تؤدّي إلى غاية نرفضها. فالشّاعر يرفض القعود عن نصرة الخليفة لأنّه وسيلة إلى نشر الفتنة والفوضى ومدعاة إلى انقسام الأمّة بعد وحدتها بل إلى تهديد الدّين ذاته:

إِنْ يُتْـرَكُوا فَوْضَـى يَكُنْ فِي دِينِهِمْ أَمْـــراً يُـــضَيِّقُ عَـــنْهُمُ الـــبُلْدَانَا

وهنا تحديدا يبلغ الانفعال بالشّاعر مبلغه فيدعو لأنصار عثمان وهو منهم بالرّفعة والسموّ على أعدائه بالذلّ والهوان:

فَلَيُعْلِـــيَنَّ اللهُ كَعْـــبَ وَلِـــيِّهِ وَلَـــيَجْعَلَنَّ عَـــدُوَّهُ الـــذُّلاَّنَا

وهو أمر يبرّره بالحجّتين الباقيتين الرّابعة والخامسة وأمّا الرّابعة فهي قيميّة تجمع للخليفة المقتول جملة من الفضائل والخصال تجعل قتله ظلما فادحا بل تناقضا صارخا مع أحكام العقل والرويّة فمن كان صافي السجيّة ماجدا خيّرا كريما لا يعرف الغدر والإساءة ومن كان شجاعا عادلا لا يعقل أن يقتل والواقع أنّ الشّاعر يحتجّ لهذه القيم ذاتها بحجّة كنّا قد تعرّضنا إليها في الباب السّابق وهي حجّة اشتمال إذ القيم والخصال التي يتمتّع بها عثمان إنّما استمدّها من قومه فهو:

مِنْ مَعْشَرٍ لاَ يَغْدِرُونَ بِجَارِهِمْ كَانُوا بِمَكَّةَ يَرْتَعُونَ زَمَانَا

يُعْطُونَ سَائِلَهُمْ وَيَأْمَنُ جَارُهُمْ فِيهِمْ وَيُرْدُونَ الكُمَاةَ طِعَانَا

وأمّا الحجّة الخامسة فهي حجّة شبه منطقيّة تقوم على علاقة سببيّة وفقهيّة دينيّة في الآن ذاته. إذ من الأسباب الدّاعية إلى فظاعة الجرم الّذي اقترفوه انّه من صحابة الرّسول المقرّبين وأخلص خلصائه وهو إلى ذلك كلّه صهره:

إِنّ رَأَيْتُ مُحَمَّداً اخْتَارَهُ صِهْراً وَكَانَ يَعُدُّهُ خُلْصَانَا

وبذلك يكون تخاذل الأنصار في نصرة عثمان والدّفاع عنه منافاة للمنطق أوّلا ومخالفة للسنّة ثانيا إذ لم يحفظوا للرّسول عهدا ولا وصيّة فكان الاستفهام في معنى التّوبيخ.

أَنَسِيتُمُ عَهْدَ النَّبِيِّ إِلَيْكُمُ وَلَقَدْ أَلَظَّ وَوَكَّدَ الأَيْمَانَا

على هذا النّحو يمكن الحديث عن بنية حجاجيّة متينة حكمت هذه القصيدة وشدّت مفاصلها وأوثقت الصّلة بين أجزائها. هذه البنية يمكن تلخيصها في التالي:

1- أطروحة قدّمها في بداية القصيدة وتحديدا في البيت الثّالث وهي فظاعة ما اقترفه الأنصار في تخلّيهم عن الخليفة عثمان بن عفّان.

2- جملة من الحجج ساقها تباعا وعزّزها بأساليب متنوّعة من الإثارة وأفانين عامّة في الإقناع من قبيل التّصوير القاتم لقتل عثمان وتأكيد صيامه يوم قتل وتعديد أسماء الصّحابة من الأنصار مفترضا أنهم لو شهدوا ذلك اليوم المشؤوم لنصروا الخليفة ومنعوا هدر دمه وتصوير الأنصار وهو ينصتون للرّسول يتلو صحائفه ويعاهدونه على الطّاعة ثمّ يخلفون عهده... وبهذا كلّه يكون الحجاج قد منح القصيدة منطقها الدّاخلي ورسم للنصّ استرتيجيّة معيّنة بها يتقدّم وعليها يسير.

4 - تحليل قصيدة جرير:

يقول في البسيط[1]:

قَالُوا نَصِيبَكَ مِنْ أَجْرٍ فَقُلْتُ لَهُمْ:	مَنْ لِلْعَرِينِ إِذَا فَارَقْتُ أَشْبَالِي
لَكِنْ سَوَادَةُ يَجْلُو مُقْلَتَيْ لَحِمٍ	بَازٍ يُصَرْصِرُ فَوْقَ المَرْقَبِ العَالِي[2]
قَدْ كُنْتُ أَعْرِفُهُ مِنِّي إِذَا غَلِقَتْ	رُهْنُ الجِيَادِ وَمَدَّ الغَايَةَ الغَالِي
إِلاَّ تَكُنْ لَكَ بِالدَّيْرَيْنِ بَاكِيَةٌ	فَرُبَّ بَاكِيَةٍ بِالرَّمْلِ مِعْوَالِ
كَأُمِّ بَوٍّ عَجُولٍ عِنْدَ مَعْهَدِهِ	حَنَّتْ إِلَى جِلْدِ مِنْهُ وَأَوْصَالِ[3]
تَرْئَمُ مَا نَسِيَتْ حَتَّى إِذَا ذَكَرَتْ	رَدَّتْ هَمَاهِمَ حَرَّى الجَوْفِ مِثْكَالِ
زِدْنَا عَلَى وَجْدِهَا وَجْداً وَإِنْ رَجَعَتْ	فِي القَلْبِ مِنْهَا خُطُوبٌ ذَاتُ بَلْبَالِ
فَارَقْتِنِي حِينَ كَفَّ الدَّهْرُ مِنْ بَصَرِي	وَحِينَ صِرْتُ كَعَظْمِ الرِّمَّةِ البَالِي
إِنَّ الثَّوِيَّ بِذِي الزَّيْتُونِ فَاحْتَسِبِي	قَدْ أَسْرَعَ اليَوْمَ فِي عَقْلِي وَفِي حَالِي

---

(1) الدّيوان، ص345.

(2) اللّحم: آكل اللّحم. يصرصر: يصوّت.

(3) بوّ: ولد النّاقة.

نحلّل قصيدة رثائيّة من تسعة أبيات قالها جرير في رثاء ابنه "سوادة" وقد هلك بالشّام وهي على قصرها ثريّة من حيث معانيها هامّة من حيث بنيتها الحجاجيّة. فالرّثاء تفجّع وتمجيد. أمّا التفجّع فهو إظهار الحرقة والألم لفقدان المرثيّ وأمّا التّمجيد فهو تعداد خصاله وبيان فضائله على نحو يعمّق فاجعة الموت ويثبّت مفهوم الفقد ومدار اهتمامنا في هذا التّحليل على الأنساق الحجاجيّة في القصيدة بما يعنيه ذلك من رصد للحجج ووقوف على العلاقات الحجاجيّة ومختلف الرّوابط المعتمدة فيها علّنا نقف على وحدة خفيّة تجمع بين الأبيات التفجعيّة والتّمجيديّة وتكشف المنطق الذي يحكم القصيدة في كليّتها. يفتتح الشّاعر قصيدته بقولين نسب الأوّل إلى ضمير الجمع "هم" وجاء الثاني منسوبا إلى الذات الشّاعرة ردّا على القول الأوّل. فالنّاس يعزّونه عزاء جميلا ويخفّفون عنه وقع الفجيعة حجّتهم في ذلك قيميّة دينيّة مفادها ما في الصّبر على الفجائع من أجر لا سيّما إذا كان الصّابر أبا فقد فلذة كبده. هذه الحجّة يدحضها الشّاعر بسؤال إنكاريّ "من للعرين إذا فارقت أشبالي؟" فلا معنى لبيته الذي استعار له لفظة "العرين" إن خلا فجأة من أولاده الذين استعار لهم لفظة الأشبال فالفجيعة دمّرت بيتا كان عامرا ودكّت قوّة ماضية وأفقدت الشّاعر معنى الثّبات والقرار. ويأتي الرّابط الحجاجيّ "لكنْ" في البيت الثاني ليحكم ربطه بما سبق وليوجّه الخطاب وجهة جديدة غير تلك التي ذكرت ذلك أنّ من أهمّ سمات "لكنْ" الحجاجيّة –وكذلك في اللغة– أنّها إذا حضرت في كلام نفت أهميّة ما سبقها من قول ووجهّت الكلام وجهة ما لحق بها فقوله:

لَكِنْ سَوَادَةُ يَجْلُو مُقْلَتَيْ لَحِمٍ   بَازٍ يُصَرْصِرُ فَوْقَ المَرْقَبِ العَالِي

يجعل الحجّة المثبتة في هذا البيت أهمّ بكثير من الحجّة السّابقة التي دفع بها إمكانيّة السلوّ والقدرة على الجلد. فهي هنا حجّة تمثيليّة تبنى الواقع عن طريق المجاز فـ"سوادة" كان كالبازي في حدّة نظراته وصفاء مقلتيه وقوّته وبأسه. ويضيف الشّاعر للمشبّه به من النّعوت ما يوضّح المقصد ويجلي الغاية الحجاجيّة فالبازي لحم وهو يصوّت من مكان

عـال اتّخـذه مـرقبا. علـى هذا النحو كان سوادة قويّا كاسرا ذا رفعة وشموخ ومن كانت هذه صفاته تضخّم الشعور بفداحة فقده وعزّ على النّفس نسيانه. وهو أمر يؤكّده الشّاعر بحجّـة أخرى في البيت الثالث بنيت على الواقع هذه المرّة إذ عاد الأب المنكوب إلى ماض قريب يستدعي أحداثه التي خبرها وعاينها "قد كنت أعرفه منّي". فهي أحداث تؤكّد جميعها الـتقارب بيـنهما إلى حـدّ التّماهـي إذ كـان في كـلّ مناسبة يثبت لأبيه أنّه جزء منه يتحلّى بخصاله ويشاركه فضائله (وهو بذلك يعتمد حجّة "الاشتمال) لا سيّما حين تشكل الأمور وتختلط الـسّبل علـى الآخـرين. وهـو ظرف استعار له صورة الرّهان وهو بذلك لا يدلّ علـى ظاهـر معـناه وإنّمـا اسـتعمل جاريـا مجـرى المـثل بمعنى إنّ ابني "ابن أبيه" في المواقف الحـرجة وهل ثمّة موقف أكثر حرجا من غلق الرّهن وانطلق الجياد في السّباق فهو -على افتراض كونه جوادا- سيكون سابقها في مجرى الغايات البعيدة لأنّ "جري المذكّيات يكون غلابـا" وهـذا أيـضا مـثل. وأهـمّ مـا في البـيت في نظرنا عبارة "أعرفه منّي" فهي ذات طاقة حجاجـيّة عالـية فيها يمتزج الفخر بالرّثاء ويردّ بها الشّاعر كلّ حجاج مضادّ أي كلّ دعوة إلى الـسلوّ والتأسّـي إذ كـيف للـنّفس أن تـسلو عـن بعضها وكيف للكلّ أن يتجلّد وهو يفـارق جـزءا مـنه. فإذا بالرّثاء يغدو رثاء للنّفس المكلومة بعد أن فقدت سكنها في البيت الأوّل وتخلّـت قـسرا عـن جـزء منها في البيت الثالث. فحقّ لها حينئذ أن تبكي وتستبكي وأن يحزّ فيها ألاّ تكون له "بالدّيرين باكية". ولكن ما يخفّف عنها لوعتها كثرة الباكيات لفقد سـوادة وغزارة دموعهنّ واختلاط البكاء بالصّياح "معوال" وتأتي الحجّة التمثليّة من جديد لـتؤكّد الحرقة وتثبت شدّة الجزع فالباكية منهنّ يشبّهها الشّاعر بأمّ بوّ أي بناقة فقدت ابنها فلازمها الحنين إليه وهي ترى جلده وأوصاله (وهو بذلك يعوّل على فظاعة الصورة حين يجعـل المـوت مجسّما ملموسـا) وقـد يلفّهـا النّسيان فترتع وترعى لكن إلى حين إذ ما إن تعاودهـا الذّكـرى حتّـى تـناديه بحـرقة وألم يأتي البيت السابع حجّة أخرى لإثبات الحرقة وتأكـيد اللّـوعة. فالشّاعر لا يستطيع مواساة الباكية الثّكلى بل يزيدها بحزنه حزنا وهي في الـوقت ذاتـه تثبّت بعـويلها الأسـى في قلـبه وتزيد من همّه فإذا بالتفاعل بينهما وتذكير

أحدهما الآخر بهول الفجيعة يجعلان من السلوّ أمرا مستحيلا لانعدام المواسي ذي الرّشد والجلد.

ويقوى الحجاج وتشتدّ القدرة على الاستدلال على هول الفجيعة في البيت الثامن إذ يعلّل فداحة المصيبة بموضع مشترك مفاده أنّ فقدان ما أمست الحاجة إليه مؤكّدة أفظع من فقدانه وقد كنّا في غنى عنه. فالشّاعر فقد ابنه وقد كفّ منه البصر ووهن منه العظم وأمست حاجته إلى ابنه أكيدة فإذا به أعجز ما يكون: رماه الدّهر بأحداثه وخطوبه مرّة واحدة رماه بالموت وهو أفظع أحداثه ورماه بالوهن والعمى فيأتي البيت التاسع نتيجة نهائيّة للخطاب كلّه بدليل اعتماده فاء النتيجة "فاحتسبي" موجّها القول إلى الباكية المعوال والالتفات لافت في البيتين الأخيرين إذ وجّه في البيت الثّامن الخطاب إلى الابن بعد حديث عنه بضمير الغيبة وكذلك فعل في البيت الأخير مع الباكية التفات يؤكّد حاجة الشّاعر إلى من يبثّه شكواه ولو كان غائبا مفقودا وهو وجه آخر من وجوه إثبات الألم والحرقة.

فالبيت الأخير تصوير لحاله بعد موت ابنه وأثر الفجيعة فيه فالرّاقد في مثواه قد أسرع في عقله وفي حاله أي نال من الشّاعر جسدا وعقلا وأسرع به نحو المنيّة فإذا به فاعل بالموت والأب مفعول به في الحياة. على هذا النحو تنقلب الأوضاع ويقودنا النصّ إلى نتيجة نهائيّة هي أنّ الميّت الحقيقيّ الشّاعر لا ابنه وأنّ السلوّ والصّبر مستحيلان استحالة الحياة بمعناها الحقيقيّ بعد موت الابن.

على هذا النحو يكون الشّاعر قد انطلق من قول الآخرين في تعزيته أطروحة انبرى إلى نقضها أي إثبات ضدّها ونعني استحالة السلوّ، بحجج متنوّعة كثيرة ترابطت فيما بينها على نحو حاولنا توضيحه إلى أن أفضت في البيت الأخير إلى النّتيجة النهائيّة للخطاب أي الأطروحة التي يتبنّاها الشّاعر وهي أن لا عزاء له في ابنه بل لا معنى لحياته بعد رحيله.

5 - تحليل عينيّة لعمر بن أبي ربيعة :

يقول من الكامل[1]:

نَادِ الَّذِينَ تَحَمَّلُوا كَيْ يَرْبَعُوا	كَيْمَا يُوَدِّعَ ذُو هَوىً وَيُوَدَّعُ
مَا كُنْتُ أَخْشَى بَعْدَمَا قَدْ أَجْمَعُوا	وَفِرَاقُهُمْ بِالكُرْهِ أَنْ لاَ يَرْبَعُوا
أَنْ يَفْجَعُوا دَنِفاً مُصَاباً قَلْبُهُ	مِنْ حُبِّهِمْ فِي كُلِّ يَوْمٍ يُرْدَعُ
حَتَّى رَأَيْتُ حُمُولَهُمْ وَكَأَنَّهَا	نَخْلٌ تُكَفْكِفُهَا شَمَالٌ زَعْزَعُ
وَأَقُولُ مِنْ جَزَعٍ لِعَزَّةَ بَعْدَمَا	سَارُوا وَسَالَ بِهِمْ طَرِيقٌ مَهْيَعُ
لَوْ كُنْتُ أَمْلِكُ دَفْعَ ذَا لَدَفَعْتُهُ	عَنِّي وَلَكِنْ مَا لِهَذَا مَدْفَعُ
لَمَّا تَذَاكَرْنَا وَقَدْ كَادَتْ بِهِمْ	بُزْلُ الجِمَالِ بِبَطْنِ قَرْنٍ تَطْلُعُ
تَهْوِي بِهِنَّ إِذَا الحُدَاةُ تَرَنَّمُوا	مَوْراً كَمَا مَارَ السَّفِينُ المُقْلَعُ
سَلَّمْتُ فَالْتَفَتَتْ بِوَجْهٍ وَاضِحٍ	كَالبَدْرِ زَيَّنَ ذَاكَ جِيدٌ أَتْلَعُ
وَبِمُقْلَتَيْ رِيمٍ غَضِيضٍ طَرْفُهُ	أَضْحَى لَهُ بِرِيَاضِ سَرٍّ مَرْتَعُ
قَالَتْ: تُشَيِّعُنَا، فَقُلْتُ صَبَابَةً	إِنَّ المُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُشَيِّعُ
فَاسْتَرْجَعَتْ وَبَكَتْ لِمَا قَدْ غَالَهَا	إِنَّ المُوَفَّقَ فَاعْلَمُوا مُسْتَرْجِعُ
فَتَبِعْتُهُمْ وَمَعِي فُؤَادٌ مُوجَعٌ	صَبٌّ بِقُرْبِهِمِ وَعَيْنٌ تَدْمَعُ

قصيدة غزليّة لعمر بن أبي ربيعة تعكس الكثير من خصائص الغزل في القرن الأوّل وأوّل هذه الخصائص استقلال الغزل من حيث البناء غرضا أساسيّا به تبدأ القصيدة وعليه تنتهي بعد أن كان نسيبا به تستهلّ القصائد الطويلة. على أنّ استقلال الغزل بنفسه في هذه القصائد لا يضمن للنصّ بالضّرورة وحدة دقيقة صارمة إذ قد تتنوّع الموضوعات وتتباين مقاطع النصّ تركيبيّا وبلاغيّا ودلاليّا على نحو يجعل "الوحدة" محلّ

[1] الدّيوان، ص ص 113-114.

تساؤل تستوجب منّا النّظر والتثبّت. وقد اخترنا هذه القصيدة للنّظر في أمر بنيتها من زاوية حجاجيّة -دائما- تعنى بالحجج وأفانين الحجاج العامّة ومختلف العلاقات الحجاجيّة باحثين عن الخيط الدّقيق الذي يربط أجزاء النصّ ويصل بين مختلف موضوعاته.

يفتتح الشّاعر نصّه بفعل أمر: "نادِ" الذي يحمل حجاجيّا معنى الدّعوة إلى بناء واقع جديد هو واقع القرب بدل النّأي واقع الاجتماع بدل التّشتّت والخطاب موجّه إلى منادى مجهول قد يكون الخليل الذي طالما استوقفه الشّعراء واستبكوه عندما يقفون على الأطلال أو يذكرون لحظات الوداع وقد يكون جمعا من الأخلاّء في صورة مفرد وقد يكون الشّاعر ذاته فيحضّ عندها النّفس على مناداة الأحباب ودعوتهم إلى الاستقرار بدل الرّحيل. وسواء كان المخاطب خليلا أو جمعا من الأخلاّء أو الذّات الشّاعرة فإنّ الغاية واحدة هي رفض الواقع الموجود والدّعوة إلى واقع منشود يتوق إليه الشّاعر أو يحلم به. والطّريف في المطلع أنّه برّر هذه الدّعوة بحجّتين معتمدا الأداة ذاتها في مناسبتين: "كي" "كيما" فالدّعوة إلى مناداتهم يبرّرها أوّلا بمنعهم من الرّحيل وثانيا بمنع الوداع بين الأحباب وقد يقرأ البيت قراءة ثانية تجعل منعهم من الرّحيل حجّة أولى تتحوّل بدورها إلى أطروحة يحتجّ لها فيما بعد بضرورة منع الوداع وبالقراءتين يقودنا الشّاعر إلى غاية واحدة هي فظاعة الرّحيل لاقترانه بالوداع بين الأحباب. وتأتي الأبيات الثلاثة التالية تبريرا نفسيّا لنفس الغاية إذ يصوّر الشّاعر ذاته مطمئنّة ساكنة قبل الرّحيل ثمّ فزعه متفاجئة حين أزف الفراق فهو ينطلق من النّفي نفي الخوف من الرّحيل حتّى حين قرّروه آملا ألاّ ينفذوه ونفي الخوف من الفجيعة في الحبّ وهو الذي يفجع كلّ يوم بالصدّ والتمنّع وتأتي "حتّى" لتفيد انتهاء الغاية لغويّا ولتثبت وضعيّة مناقضة للأولى حجاجيّا. إذ ولّى زمن الطمأنينة والسّكينة ومضى إلى غير رجعة وحلّ محلّه وضع بديل تربطه بالأوّل علاقة تناقض وتضادّ فهو واقع "رحيل" و"جزع" وتأتي الصّورة الحجاجيّة في وصف موكب الظّعن لتثبّت ما ذكرناه وذلك في قوله "وكأنّها نخل تكفكفها شمال زعزع" هذه الصّورة لم يأت في نظرنا تزيينا للقول وتحلية له فحسب بل تأتي كذلك لتنهض بوظيفة إقناعيّة: أي لتقنع بفظاعة الرّحيل وتبرّر

الجزع الّذي عرفه الشّاعر ساعتها فهو يشبّه الإبل المحمّلة بأمتعة القوم وهوداج نسائهم والمتمايلة في سيرها بالنّخيل تحرّكها ريح شماليّة شديدة تزعزع الأشياء. هذا التّمايل الشّديد بفعل الزعزعة طافح بمعنى عدم الثّبات وعدم الاستقرار. إنه تعبير مجازيّ عن فعل الزّمن بالأشياء يزعزعها بعد ثبات ويرجّها بعد سكينة فلا حقيقة تثبت ولا حال يدوم وحدها حقيقة الزّمن هي الطّاغية وسطوته هي الدّائمة الثابتة.

وبهذا نفهم سرّ مفاجأة الرّحيل للشّاعر وسرّ هدوئه وأمنه قبل أن يباغته موكب الظّعن فقد كان في غفلة من الدّهر ينعم بالسّكينة حتّى فطن له وباغته برجّة زعزعت كيانه ولكن هل من سبيل إلى إصلاح ما فسد وتدارك ما فات؟ يأتي الجواب في البيتين التّاليين:

وَأَقُولُ مِنْ جَزَعٍ لِعَزَّةَ بَعْدَمَا سَارُوا وَسَالَ بِهِمْ طَرِيقٌ مَهْيَعُ
لَوْ كُنْتُ أَمْلِكُ دَفْعَ ذَا لَدَفَعْتُهُ عَنِّي وَلَكِنْ مَا لِهَذَا مَدْفَعُ

فالشّاعر لا يملك لأحداث الزّمن دفعا ولا تملك النّفس عندها إلاّ الجزع. هو جزع من الدّهر مطلقا وجزع لفراق الحبيبة وما الفراق إلاّ حدث من أحداث الدّهر. فكان الاستسلام وكانت الأحداث التي توالت في بقيّة الأبيات مرتبطة بهذا البيت ارتباط النّتائج بالسّبب فلأنّه لا يملك للرّحيل دفعا كان التّذاكر والتّسليم والاسترجاع والبكاء... أحداث كثيرة عكسها تواتر الأفعال في الأبيات وتلاحقها السّريع وإن تخلّلها بعض الوصف "الموجّه" وصف اختيرت عناصره بدقّة على نحو يساهم مساهمة فعليّة في توجيه المتلقّي إلى نهاية يرسمها الشّاعر له ويقوده إليها عبر نصّه فأوّل الأفعال "تذاكرنا" وهو مزيد تفيد صيغته "تفاعل" المشاركة طرفاها الشّاعر والحبيبة وموضوعها الذّكرى. فهما وقد أزف الرّحيل ولم يجدا له دفعا يلوذان بالذّكرى فيذكّر أحدهما الآخر أيّاما مضت ويحاولان عبثا استعادة ماض لن يعود واسترجاع سعادة مولّية مدبرة. ففعل التّذاكر ليس سوى نتيجة إحساس مرير بالعجز عن دفع حوادث الزّمن وهو لا يعدو أن يكون وسيلة وهميّة لمقاومة سيرورته بتغييب الحاضر واستدعاء الماضي لكن إلى حين بدليل أنّ الشّاعر ذاته

سـرعان مـا يلحـق الفعـل بصورة تجهز عليه وتقوم برهانا على عبثيّة فقوله "وقد كادت به بزل الجمال ببطن قرن تطلع" ثمّ في البيت الموالي:

تَهْـوِي بِهِــنَّ إِذَا الحُــدَاةُ تَـرَنَّمُوا   مَــوْراً كَمَــا مَــارَ الــسَّفِينُ الْمُقْلَــعُ

يجعـل الفعـل الأوّل "تذاكـرنا" لا يـدوم لأنّـه مهدّد بفعل ثان هو فعل الشّروع "كاد" الذي نسب إلى الجمال فقد أوشكت على الطّلوع من قرن وهي بلدة عند الطّائف متهادية مضطربة اضطراب السّفن في البحر وكان لابدّ من الوداع قبل أن توغل القافلة في طريقها نحـو مكـان خيّـر الشّاعر قصدا أن يظلّ مجهولا لأنّ فعل الرّحيل هو همّه لا وجهته ولأنّ المجهول يجعل الرّحلة لا في المكان وإنّما في دروب الوجود الغامضة التي يعجز الإنسان عن استـشراف نهاياتهـا. المهمّ أنّ المذاكرة لا تدوم وإنّما تسلّمنا إلى الفعل الثاني "سلّمت" بهذا نـستطيع أن نـثمّن اعـتماد الشّاعر التّركيب الظّرفي التّلازمي "لمّا تذاكرنا... سلّمت" به يعقد علاقـة سـببيّة بـين الفعلـين فالتّذاكـر قادهمـا إلى التّـسليم وهـي علاقة لا تخلو من غرابة منـشؤها المفارقـة بـين جوهر الفعلين فالتّذاكر كما بيّنا تغييب للحاضر واستعادة للماضي فـإذا به يفضي إلى التّسليم وهو في جوهره إقرار بالحاضر وانغماس فيه. يفرّان من الحاضر فإذا بهما يعودان إليه بل يتزامن الأمران بفعل التّلازم في التّركيب فإذا بالفرار من الحاضر عـودة إلـيه وبـذلك يأتـي التّـركيب مثبّـتا لحقـيقة ذكـرناها هي عبثيّة مقاومة الزّمن فمن الـسّخف أن نحـاول إيقـاف سـيرورته ولو بالذّكرى. ويعقد الشّاعر علاقة سببيّة بين فعل التّسليم وفعـل ثالـث في قوله "سلّمت فالتفتت" هذا الفعل يستمدّ قيمته في هذا القسم من النصّ ممّا لحق به من أحوال وما تبعها من مجاز: فالحبيبة تلتفت بوجه كالبدر وبجيد طويل وبمقلـتي ريـم... هـذا الحـرص علـى تفـصيل القـول في جمـال الحبيبة لا يثير تساؤلا لأنّ القـصيدة غـزليّة بالأسـاس لكنّ التساؤل جائز إذا ما تعلّق بموضع هذا الجمال وموقعه في الـنصّ. فاختـيار الخوض في أمر جمالها وقد التفتت مسلّمة أمر له دلالته إذ يتنزّل في سياق "التّوجيه" توجيه المتلقّي إلى غاية بعينها وهدف قصد إليه الشّاعر قصدا فهي إذ تلتفت يلوح

جمالها وجه واضح مشرق احتجّ بجماله بالتّمثيل حين شبّهه بالبدر وجيد طويل وعينان جميلتان احتجّ لجمالهما بالتّمثيل أيضا حين شبّههما بمقلتي ريم. فإذا تذكّرنا أنّها التفاتة تسليم ووداع تسبق الفراق تأكّدت لنا أهمّية الموقع فهو جمال آفل جمال يراه الشّاعر للمرّة الأخيرة قبل أن تحتضنه الصحراء. والمرأة التي تلتفت مسلّمة ممتّعة الشّاعر للمرّة الأخيرة بجمالها إنّما هي رمز للذّة الزّائلة والمتعة المدبرة بل هي حين تشيح بوجهها بعد التفاتها رمز للحياة حين تدير ظهرها لصاحبها وتفجعه وتفزعه. وممّا يؤكّد معقوليّة هذا التأويل ما ورد في بقيّة أبيات القصيدة من محاكاة للأقوال: قالت... فقلت... فاسترجعت... وهي أقوال تكشف خبايا النّفس وتوضّح ما غمض من مواقفها. قالت الحبيبة "تشيّعنا" وفي ذلك استغراب وتعجّب فكان الجواب تبريرا للفعل ونفيا للاستغراب بقول أطلقه من قيود الزّمان والمكان حين صاغه حكمة عامّة ركيزتها التّجربة الذّاتيّة وأفقها التّجارب البشريّة الكونيّة "إنّ المحبّ لمن يحبّ مشيّع" فالتّشييع يقترن بالحبّ. ومتى كانت العلاقة حبّا وجب التّشييع فلم يأت الفعل غريبا مفارقا بل تكون الغرابة في غيابه على هذا النحو يقودنا الشّاعر عبر الحكمة هذه المرّة إلى حقيقة ما يشيّعه فهو يشيّع حبّا آفلا بعد أن رأيناه في الوصف مشيّعا للجمال واللّذة والمتعة.

فما الذي بقي؟ ما الخالد الذي لا يزول؟ يأتي الجواب في البيت الموالي:

فَاسْتَرْجَعَتْ وَبَكَتْ لِمَا قَدْ غَالَهَا ... إِنَّ الْمُوَفَّقَ فَاعْلَمُوا مُسْتَرْجِعُ

فالاسترجاع هنا هو القول "إنّا لله وإنّا إليه راجعون" يأتي محمّلا بطاقة حجاجيّة عالية إنّه إقرار صريح بأنّ الجميع إلى فناء وأن لا خالد غير الله إنّها عبارة طافحة بمعنى الموت ترشح بالنّهاية المحتومة وتؤكّد ما ذكرناه سابقا من رمزيّة المرأة وتعبيرها عن معنى الحياة حين تشيح بوجهها المشرق عن المرء وتدير إليه ظهرها ولهذا كان الاسترجاع ولهذا أيضا كان البكاء... "فاسترجعت وبكت" إنّه بكاء الوداع في الظاهر وبكاء النّهاية الحتميّة للعلاقات والأشياء والنّاس في عمق النّص الغائر... جاءت الحكمة من جديد في قول

الشّاعر "إنّ الموّفق فاعلموا مسترجع" في صيغة تعليميّة مباشرة لتشتقّ من التجربة الخاصّة عبرة تتجاوز حدود المكان والزّمان ومفادها أنّ الرّشيد دائم الاسترجاع أي مقرّ بأن لا خلود إلاّ لله وأنّ ما عداه إلى زوال ويأتي البيت الأخير نتيجة مباشرة لما سبقه من أبيات فيه يعود الشّاعر إلى السّرد المشفوع بالوصف بعد حكاية الأقوال:

فَتَبِعْتُهُمْ وَمَعِي فُؤَادٌ مُوجَعٌ   صَبٌّ بِقُرْبِهِمِ وَعَيْنٌ تَدْمَعُ

فهو لا يملك –وقد أقرّ بضعفه وعجزه عن دفع أحداث الدّهر ونوائبه– إلاّ أن يتبع القافلة الرّاحلة لا بالفعل بل بالنّظر. والصّورة قاتمة بل موغلة في القتامة إذ يقف الشّاعر شاخصا بموكب الظّعن المبتعد وحيدا غريبا وتأتي عبارة "ومعي" طافحة بالسّخرية المريرة فلا صاحب يقف معه مودّعا هذا الموكب ولا خليل يشاركه البكاء إنّما يصحبه في موقفه هذا قلب معذّب وعين دامعة هذا القلب هو قلبه الذي رمي بفجيعة الفراق وهذه العين هي عينه التي تبكي إلفا لن تراه. وكأنّما القلب والعين انفصلا عن الشّاعر ورافقاه في لحظات الوداع رفيقين قاسماه المعاناة كما قاسماه أيّاما فرحة الحياة. وما يهمّنا أنّ هذا الاختيار الذي ترجمه بعبارة "ومعي قلب" بدل "وقلبي" أو "بقلب" إنّما وفّق فيه الشّاعر إلى حدّ بعيد وحقّق به تناغما بيّنا مع أبياته السّابقة إذ به أثبت تشتّت الذّات وانقسامها إلى جسد يقف عاجزا لا يعرف إلى الحركة الفاعلة سبيلا وفكر ينطق بالحكمة الحزينة وقلب معذّب بحبّه المفقود وعين تنظر إلى الفرحة المدبرة ولا تملك إلاّ البكاء... تشتّت الذات يعني ضياعها بعد تشتّت الجمع وتصدّع الشمل بفعل الزّمن وهنا يكمن التّناغم وتثبت وحدة الأبيات لأنّ كلّ ما فيها "موجّه" ألفاظها صورها حججها علاقاتها... موجّه بهاجس "الفناء" بهاجس "الزوال" و"البلى" على نحو يمكّننا من اختزال ملامح بنية النصّ في البيتين الأوّل والأخير نتلوهما معا:

نَادِ الَّذِينَ تَحَمَّلُوا كَيْ يَرْبَعُوا   كَيْمَا يُوَدِّعَ ذُو هَوىً وَيُوَدَّعُ

فَتَبِعْتُهُمْ وَمَعِي فُؤَادٌ مُوجَعٌ ... صَبٌّ بِقُرْبِهِمِ وَعَيْنٌ تَدْمَعُ

فيكونان دعوة إلى البقاء لا تجد مجيبا فتغدو صمتا مطبقا ودموعا صامتة أو هما ثورة على واقع مرفوض لا تجد سندا فتنقلب استسلاما يائسا حزينا وإن اجتهد الشّاعر في تأكيد كونه موفقا أي رشيدا.

6 - تحليل قصيدة عينيّة لمروان بن أبي حفصة:

يقول من الطويل[1]:

خَلَتْ بَعْدَنَا مِنْ آلِ لَيْلَى المَصَانِعُ	وَهَاجَتْ لَنَا الشَّوْقَ الدِّيَارُ البَلاَقِعُ
أَبِيتُ وَجَنْبِي لاَ يُلاَئِمُ مَضْجَعاً	إِذَا مَا اطْمَأَنَّتْ بِالجُنُوبِ المَضَاجِعُ
أَتَانِي مِنَ المَهْدِي قَوْلٌ كَأَنَّمَا	بِهِ احْتَزَّ أَنْفِي مُدْمِنُ الضِّغْنِ جَادِعُ
وَقُلْتُ وَقَدْ خِفْتُ الَّتِي لاَ شَوَى لَهَا	بِلاَ حَدَثٍ: إِنِّي إِلَى اللهِ رَاجِعُ[2]
وَمَالِي إِلَى المَهْدِيِّ لَوْ كُنْتُ مُذْنِباً	سِوَى حِلْمِهِ الصَّافِي مِنَ النَّاسِ شَافِعُ
وَلاَ هُوَ عِنْدَ السُّخْطِ مِنْهُ وَلاَ الرِّضَا	بِغَيْرِ الَّذِي يَرْضَى بِهِ لِيَ صَانِعُ
عَلَيْهِ مِنَ التَّقْوَى رِدَاءٌ يَكُنُّهُ	وَلِلْحَقِّ نُورٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ سَاطِعُ
يُغَضُّ لَهُ طَرْفُ العُيُونِ وَطَرْفُهُ	عَلَى غَيْرِهِ مِنْ خَشْيَةِ اللهِ خَاشِعُ
هَلِ البَابُ مُفْضٍ بِي إِلَيْكَ ابْنَ هَاشِمٍ	فَعُذْرِيَ إِنْ أَفْضَى بِيَ البَابُ نَاصِعُ
أَتَيْتَ امْرَأً أَطْلَقْتَهُ مِنْ وِثَاقِهِ	وَقَدْ أَنْشَبَتْ فِي أَخْدَعَيْهِ الجَوَامِعُ[3]
وَجَلَّى ضَبَابَ العُدْمِ عَنْهُ وَرَاشَهُ	وَأَنْهَضَهُ مَعْرُوفُكَ المُتَتَابِعُ
فَقُلْتُ وَزِيرٌ نَاصِحٌ قَدْ تَتَابَعَتْ	عَلَيْهِ بِإِنْعَامِ الإِمَامِ الصَّنَائِعُ

---

[1] ديوان مروان بن أبي حفصة، جمعه وحقّقه وقدّم له الدكتور حسين عطوان –دار المعارف بمصر، د ت ص66-67.

[2] التي لا شوى لها، الكلمة التي لا تصيب الشوى أي اليدين والرّجلين ولكن تقتل.

[3] الأخدع: عرق في جانب العنق خفيّ، الجوامع: القيود.

وَمَـا كَـانَ لِـي إِلاَّ إِلَـيْكَ ذَرِيعَـةٌ	وَمَـا مَلِـكٌ إِلاَّ إِلَـيْهِ الذَّرَائِـعُ
وَإِنْ كَـانَ مَطْوِيّاً عَلَـى الغَـدْرِ كَشْحُهُ	فَلَـمْ أَدْرِ مِـنْهُ مَـا تُجِـنُّ الأَضَـالِعُ
وَقُـلْ مِثْلَ مَـا قَالَ ابْنُ يَعْقُوبَ يُوسُفٌ	لِإِخْـوَانِهِ قَـوْلاً لَـهُ القَلْـبُ نَائِـعُ[1]
تَـنَفَّسْ وَلاَ تَثْـرِيبَ إِنَّـكَ آمِـنٌ	وَإِنِّـي لَـكَ المَعْـرُوفَ وَالقَـدْرَ جَامِـعُ
فَمَـا الـنَّاسُ إِلاَّ نَاظِـرٌ مُتَـشَوِّفٌ	إِلَـى كُـلِّ مَـا تُسدِي إِلَـيَّ وَسَـامِعُ

اخترنا أن نحلّل لمروان بن أبي حفصة قصيدته هذه الّتي يمدح فيها الخليفة المهدي ويستشفع لنفسه عنده، وقد وشى به إليه الوزير يعقوب بن داود، فهي مدحة اعتذاريّة يدافع فيها الشّاعر عن نفسه ويدفع وشاية أساءت إلى مكانته عند الخليفة فالحجاج فيها منتظر ومحاولة الإقناع بالبراءة أمر متوقّع ولا ريب، وهذا ما يشرّع لبحثنا في بنية القصيدة من زاوية حجاجيّة خالصة لا سيما وأنّ المدحة تبنى عادة بناء ثلاثيا: إذ يقدّمها الشّاعر باستهلال يقف فيه على الأطلال ويذكر المرأة ويشبّب بها ثم يصف في مقطع ثان الرّحلة والرّاحلة ليكون بعده المدح غرضا أساسيّا في القصيدة. فهل سيتقيّد مروان بن أبي حفصة بهذا البناء وقد علمنا أنّ غايته مدح في الظاهر ودفاع عن النفس وإثبات لبراءتها في الواقع؟ أم سيؤثر اقتران المدح بالاعتذار على بناء القصيدة فترتبط أبياتها وتتوحّد أجزاؤها وفق منطق داخليّ قد لا تكشفه القراءة المتعجّلة أو القراءة البلاغيّة الخالصة ولعلّ العناية بأساليب الحجاج وأفانينه وما يقيمه من علاقات بين الحجج قد يدلّنا عليه ويهدينا إلى ما خفي من أمره؟

نتفطّن منذ القراءة الأولى للقصيدة الّتي قيامها على قسمين متفاوتين على نحو لافت، فالقسم الأوّل بيتان الأوّل والثّاني ويبدأ القسم من البيت الثّالث ليشمل بقية الأبيات، ويجمع الشّاعر في المطلع المصرّع بين المرأة والطّلل مستهّلا قصيدته بفعل طافح بالعدم، "خلت" فالمأمول غدا متروكا والعامر أمسى خاليا بلقعا إذ رحل آل الحبيبة وخلّفوا

[1] نائع: مائل.

بـرحيلهم ذلـك الفراغ والوحشة والشّوق بهذا يكون عجز البيت الأوّل قد ارتبط بصدره وفـق علاقـة سـببيّة فمـا الـشّوق إلا نتـيجة للخلاء والفراق ويرفد الشّاعر النتيجة الأولى بأخرى هي الأرق وذلك في البيت الثاني:

أَبِـيتُ وَجَنْبِـي لاَ يُلاَئِـمُ مَـضْجَعاً   إِذَا مَـا اطْمَأَنَّتْ بِالجُنُوبِ المَضَاجِعُ

وبهـذا يكون الاستهلال على درجة من الاختزال تخالف السّائد في المدائح فهو لا يلتفت إلى وصف الطّلل وتصوير دقائقه من نؤي وحجارة وعشب وحيوان ولا يلتفت إلى تـصوير جمـال المرأة وتعـداد خـصالها وإنمـا يكتفي بذكر اسمها: ليلى وهو اسم شائع في الغـزل لا مرجع له بالضّرورة وإنّما يأتي به الشّاعر نسجا على منوال وجريا وراء سنّة في الـتّقديم والاسـتهلال وبذلك يبدو الاستهلال قلقا باهتا لا روح فيه وكأنّه حمل عليه حملا واضـطر إلـيه اضـطرارا أو كأنـه في وضع لا يسمح له بالتبسّط في الاستهلال فهو منشغل بسواه محكوم بهاجس أرّقه. والقصيدة تحمل حجّتين تؤكّد صحّة هذا التّأويل، أولاهما أنّ الأرق الّذي جعله نتيجة لظعن الحبيبة وإقفار الديار إنّما يصلح نتيجة لسبب آخره إذ جاء في البيت الثّالث:

أَتَانِـي مِـنَ المَهْـدِيِ قَـوْلٌ كَأَنَّمَـا   بِـهِ احْتَزَّ أَنْفِي مُدْمِنُ الضِّغْنِ جَادِعُ

فـالأرق نتـيجة لما بلغه من غضب المهدي إثر الوشاية به لديه ولا عجب أن يأرق وقد كان قول المهدي خطرا يشبّهه بجدع أنفه من قبل حاقد بل مدمن للحقد... بهذا يمكن إدراج البـيت الثّانـي في القـسم الثّاني أي المدح والاعتذار ويظلّ البيت الأوّل منفردا قلقا مـتكلّفا، وأمّـا الحجّـة فتتمـثّل في غـياب الوصـف كلـيّا من القصيدة فلا وصف للرّاحلة والـرّحلة وإنّمـا كـان المـرور المفاجئ إلى الغرض الرئيسيّ بل كان الخوض السّريع في همّ أرّق الشّاعر وأثار ذعره وهو ما صرّح به في البيت الرّابع:

وَقُلْتُ وَقَدْ خِفْتُ الَّتِي لاَ شَوىً لَهَا   بِلاَ حَدَثٍ: إِنِّي إِلَى اللهِ رَاجِعُ

فالقول الذي بلغه مميت قاتل من غير طعن جعله يذكّر النّفس بأنّه راجع لا محالة إلى الله فكأنّ ما بلغه من وعيد بالقتل قتله قبل الأوان فكيف أثّر هذا القول في النصّ وقد أثّر قبل ذلك في صاحبه؟

حين ننظر في معاني المدح التي اعتمدها الشّاعر في قصيدته هذه تنتهي بيسر إلى دقّة الانتقاء وسلامة الاختيار إذ لمّا كان المدح مقترنا بالاعتذار ولمّا كان قصد الشّاعر تبرئة النّفس أوّلا وأخيرا كان التركيز على فضيلتين دون سواهما نعني: الحلم والتقوى فممدوحه حليم يتوقّع عفوه وإن كان مذنبا.

وَمَالِي إِلَى المَهْدِيِّ لَوْ كُنْتُ مُذْنِباً   سِوَى حِلْمِهِ الصَّافِي مِنَ النَّاسِ شَافِعُ

وهو تقيّ يراعي الله في عباده ويخشاه كأنّما يراه إذ يعمد الشّاعر إلى التّمثيل فيأتي بتشبيهين يؤكدان ما سبق ويسلّمان للمدوح بالتديّن وما يعنيه ذلك من عدل فهو يرعى الحقّ ولا يطلب سواه.

عَلَيْهِ مِنَ التَّقْوَى رِدَاءٌ يَكُنُّهُ   وَلِلْحَقِّ نُورٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ سَاطِعُ

ولا يكتفي الشّاعر بهذا الضّرب من الاحتجاج بل تأتي المقابلة بين النّاس الّذين يغضّون الطّرف في حضرة المهدي رهبة والمهدي الّذي يغضّ طرفه خشية الله وحده فإذا بالتّرابط بين الصّدر والعجز في قوله:

يُغَضُّ لَهُ طَرْفُ العُيُونِ وَطَرْفُهُ   عَلَى غَيْرِهِ مِنْ خَشْيَةِ اللهِ خَاشِعُ

ترابط قائم على التناقض من شأنه أن يقود المتلقّي إلى التّسليم باختلاف المهدي عن سائر النّاس ما دامت الحجّة المعتمدة في بيان تقواه حجّة مقارنة، ومن كانت هذه

صفاته ينتظر عدله ولا يخشى جوره وحيفه فالشّاعر وقد بنى اعتذاره على هذا الإقرار إنّما يحرج الممدوح ويربكه ويدفعه دفعا إلى التثبت في أمر الوشاية والعفو عنه لأنّه إن لم يفعل خالف الصّورة الّتي رسمها الشّاعر له ودحض ما وسمه به من حلم وتقوى: ويقف المدح عند هذين المعنيين لا يتجاوزهما ولكنه يرتبط ارتباطا وثيقا ببقية الأبيات الّتي ستقوم بالأساس على الدفاع عن النفس والاستشفاع لها عند المهدي فالبيت التّاسع وقد بني على الإنشاء في الصدر والخبر في العجز قام على ترابط سببيّ ففي قوله:

هَلِ البَابُ مُفْضٍ بِي إِلَيْكَ ابْنَ هَاشِمٍ فَعُذْرِيَ إِنْ أَفْضَى بِيَ البَابُ نَاصِعُ

يلتمس المثول بين يدي الخليفة ويبرّر ذلك بأن عذره واضح ناصع لا تشوبه شائبة وهو كما ترى قول جامع بل أطروحة يحتاج إلى تفسيرها والبرهنة عليها ومن هنا كانت العودة إلى الماضي بدليل تلاحق الأفعال في الماضي (آتيت، أطلقته، انشب، جلّى، راشه، أنهضه) يتناول الشّاعر الأحداث من بداياتها ويقرؤها دون شكّ قراءة تستجيب لغايته الأساسيّة فالوزير الذي وشى به يستعير له صوره حيوان قد قيّد منعا لشرّه وكان الخليفة من أطلقه (أطلقه من وثاقة) وهو أيضا من أغناه وأكرمه.

وَجَلَّى ضَبَابَ العُدْمِ عَنْهُ وَرَاشَهُ وَأَنْهَضَهُ مَعْرُوفُكَ المُتَتَابِعُ

ويأتي البيت الثّاني عشر محملا بطاقة حجاجيّة هامّة بل هو عند إمعان النظر أهمّ حجّة يدفع بها الشّاعر الوشاية فقوله:

فَقُلْتُ وَزِيرٌ نَاصِحٌ قَدْ تَتَابَعَتْ عَلَيْهِ بِإِنْعَامِ الإِمَامِ الصَّنَائِعُ

مرتبط بما ذكرناه برابط سببي أي هو نتيجة لما خصّ به الخليفة الوزير من رعاية وكرم حين حرّره وأغناه، أي أنّ ثقة الشّاعر بالوزير إنّما استمدّها من ثقة الخليفة به وهو

بهـذا يحاصر الخليفة ويركبه فما حدث للشّاعر إنما يسأل عنه من أطلق يد الوزير بعد ذلّ وأغناه بعد فقر ويرفد هذه الحجّة بحجّة أخرى.

وَمَـا كَـانَ لِـي إِلاَّ إِلَـيْكَ ذَرِيعَـةٌ وَمَـا مَلِـكٌ إِلاَّ إِلَـيْهِ الذَّرَائِـعُ

فالوزيـر لم يكـن بالنّـسبة إلى الشّاعر أكثر من صلة تصله بالخليفة وسبب إليه وهو أمـر يحـتجّ لـه بقول يطلقه حكمة تتجاوز المكان والزّمان فالوساطة في الوصول إلى الملوك ضـرورة ومن كان مضطرا إلى أمر فلا تثريب عليه إذ الموضع الموظّف في هذا المستوى من المواضع المعروفة المشهورة مفاده إنّ للضّرورة أحكامها.

وتتوالى الحجج وتتابع الأدلّة لتشدّ أواصر النّصّ وتوحّد أجزاءه وتسدّ المنافذ أمام كـل حجـاج مضادّ فلمعترض أن يعترض على الثّقة المطلقة التي منحها للوزير لمجرّد كونه وزيرا هذه الحجّة يردّها الشّاعر بحجّة شبه منطقيّة مفادها عجزه عن معرفة ما تخفيه سريرة الوزير من غدر بسبب قصور الإنسان مطلقا عن معرفة سرائر النفوس.

وَإِنْ كَانَ مَطْوِيّاً عَلَى الغَدْرِ كَشْحُهُ فَلِـمْ أَدْرِ مِـنْهُ مَـا تُجِـنُّ الأَضَـالِعُ

وتأتـي الأبـيات الـثلاثة الأخـيرة نتـيجة عامّـة للخطاب بعد أن استكمل الشّاعر دفاعـه وأتى بحجج يستشفع بها لنفسه عند ممدوحه، هذه النّتيجة صاغها بالإنشاء وتحديدا بأسلوب الأمـر. والأمر في الحجاج دعوة إلى بناء واقع جديد على أنقاض واقع قديم إنّه يمـثل مطلـب الـشّاعر بعد أن مدح وحلّل الوقائع وردّ التّهمة الّتي لم يصرّح بها ولم يلتفت إلى بـيانها إذ لا حاجـة لـه إلى ذلـك وهـي معلومة عند أطراف الخطاب لحظة إنشائه. هذا المطلب صاغه بقوله:

وَقُـلْ مِثْلَ مَا قَالَ ابْنُ يَعْقُوبَ يُوسُفٌ لِإِخْـوَانِهِ قَـوْلاً لَـهُ القَلْـبُ تَائِـعُ
تَـنَفَّسْ وَلاَ تَثْـرِيبَ إِنَّـكَ آمِـنٌ وَإِنِّـي لَـكَ المَعْـرُوفَ وَالقَـدْرَ جَامِـعُ

وبرّره بقوله:

فِمَــا الــنَّاسُ إِلاَّ نَاظِــرٌ مُتَــشَوِّفٌ　　إِلَـى كُـلِّ مَـا تُـسدِي إِلَـيَّ وَسَامِعُ

فالدّعـوة واضـحة إلى الاقـتداء بالـنبيّ يوسـف في خطابـه المـوجّه إلى اخوته حين اتّهمـوه ظلمـا بالـسرقة وذلـك في الآيـة الكـريمة "قالوا إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل فأسـرّها يوسـف في نفـسه ولم يـبدها لهـم قال أنتم شرّ مكانا والله أعلم بما تصفون"[1] هي دعـوة إلى تـبرئة الـشّاعر لأنّ الوزيـر شرّ مكانا والله وحده يعلم بخبثه وغدره وهو البصير بكـيده. علـى هـذا الـنّحو يطلـب الـشّاعر العفـو والأمـان والإنصاف خاصّة وأنّ النّاس متشوّقون لقـرار الخلـيفة منتظـرون حكمه يرقبون الوضع ويسمّعون إلى ما يدور ويحدث وهـو بهذا التّبرير يحرج الخليفة من جديد ويربكه فحكمه لن يخصّ الشّاعر وحده بل يهمّ النّاس جميعا لا سيما وقد اعتمد الجمع كما نرى مع الحصر للإبراز والتأكيد.

علـى هـذا الـنّحو يمكـن أن نـتحدّث عن وحدة حجاجيّة حكمت القصيدة وعن مـنطق خفـيّ جمع بين الأسباب وربط بينها ربطا وثيقا فهاجس الدّفاع عن النّفس وتبرئتها مـن وشـاية الوزيـر حكـم القـصيدة من بدايتها إلى نهايتها، لوّن استهلالها فجعل الشّاعر يقتـصر على بيت واحد في الوقوف على الطّلل وذكر المرأة مرّ إثره على عجل إلى ما أرّقه وأقلقـه، لـوّن كـذلك المـدح فقـصره على فضيلتين هما الحلم والتّقوى لأنّهما تقودان إلى العفو فلم يحتجّ إلى مدحه بالكرم أو الشجاعة أو التّدبير السّياسي أو العفّة... لأنّها فضائل قـد تـنفع في سياق آخـر غـير هـذا الـسّياق بـل إنّ المدح تحوّل إلى تعريض سافر بالوزير وتحـريض للخلـيفة ضـدّه وغـدا الخطـاب في موضعين على الأقلّ محرجا للخليفة فحمّله مسؤولية ثقته المطلقة بالوزير ودعاه مرّة أخرى إلى التّريّث في الحكم والتأنّي في القرار لأنّ الـنّاس ناظـرون ومتـشوّقون لكلّ قرار... فهاجس الدّفاع من النّفس والاستشفاع لها عند

[1] سورة يوسف الآية 77.

الخليفة حدّد بنيتها أي شكّل المنطق الخفي الّذي يحكمها فجعلها متميزة عن مالوف المدائح ثم حكم النص في تقدّمه ورسم له استراتيجيّة تقوم على الإثارة تارة والإقناع بالبرهان طورا والإحراج والإرباك مرّة أخرى.

الخاتمة:

أمّا وقد طرحنا إشكال "البنية" بما يثيره من أسئلة فرعيّة مثيرة أبرزنا أحدها -هو مدى شرعيّة الحديث عن قصيدة مركّبة أو متعدّدة الأغراض- وحلّلنا نماذج شعريّة قديمة راصدين في كلّ مرّة بنيتها العميقة منشغلين بالمنطق الخفيّ الّذي يحكم أجزاءها فلنا أن نجمع شتات ملاحظاتنا وأن نجيب بشكل حاسم عن جملة الأسئلة الّتي شكّلت منطلقاتنا الأساسيّة في هذا القسم من البحث. وأوّل ما نودّ التّذكير به أنّ ما تتّهم به القصيدة التّقليديّة أحيانا من تفكّك وتشتّت الصّور وتناقض الأجواء النّفسيّة السّائدة فيها إنّما يعود أساسا إلى قراءة خاطئة لبعض النّصوص النّقديّة القديمة بحيث اكتفى بما لاح على سطحها دون محاولة النّفاذ إلى عمقها أو تأوّلها الباحثون على غير وجهها وحملوها على غير محملها الحقيقيّ كما يعود في مقام ثان إلى التّمسّك المتعصّب بفكرة تعدّد الأغراض أو المواضيع وهي فكرة غدت بحكم تواترها مسلّمة يرفض البعض مناقشتها أو لا يجدون ما يستدعي مراجعتها أو يقتضي إعادة النّظر فيها كغيرها من المسلمات الّتي تتّصل بعمليّة الإبداع أو بوظيفة الشّاعر أو بصلة الشّاعر بقصيدته وبمجتمعه ولكنّه يعود أيضا إلى السّجال العنيف الّذي شهدته فترتنا المعاصرة بين أنصار القديم وأنصار الجديد ذلك أنّ القصيدة القديمة -بما تملكه من جلال الماضي وسحره الغامض وسطوته على الشّخصيّة العربيّة بل وتغلغلها في بناء هذه الشّخصيّة- مثّلت منافسا عنيدا للقصيدة الجديدة فجعل أنصار الجديد السّجال يدور على جبهتين: جبهة القصيدة القديمة وفيها تنكشف عيوب هذه القصيدة وتظهر عوراتها وجبهة القصيدة الجديدة وفيها تبرز إيجابيّات هذه القصيدة ومحاسنها وهي في أغلب الأحيان تكون نقائض عيوب الأولى وعوراتها. وكان من أبرز عيوب الأولى في نظرهم تفكّك بنائها مقابل تأسّس الثّانية على الوحدة العضويّة الّتي تعدّ من أبرز سماتها وأهمّ محاسنها طبيعيّ بعد ذلك أن يعمد أنصار الجديد إلى استعارة جملة من الأفكار والمفاهيم المستمدّة من النّقد القديم بل العاكسة لقراءات مخصوصة لنصوص النّقد القديم وذلك بدل أن يستمدّوا هذه الأفكار والمفاهيم من القصيدة ذاتها والحال أنّ

هذه القصيدة غامضة مراوغة دقّت فيها آثار الصّنعة حتّى خفيت بحيث تحتاج منّا إلى قراءة متأنّية لا تكتفي بما طفا على سطحها بل تحاول النّفاذ إلى عمقها الحاضن لسماتها الجوهريّة والمحدّد لمقاصدها الحقيقيّة. صحيح أنّ قصائد عديدة لم تصلنا كاملة ممّا يجعل دراسة بنيتها واختبار مدى ترابط أجزائها أمرا مستحيلا، ولكننا نظفر في مقابل ذلك بقصائد أخرى كثيرة تبدو كاملة على نحو يسمح بدراسة بنيتها وكشف وحدتها الخفيّة. فما علينا إلاّ إعادة النّظر فيها والانكباب على قراءتها قراءة جادّة يتزوّد صاحبها بأمرين ضروريّين أوّلهما: الإلمام العميق بالشّعر القديم وقوانين البلاغة ومذاهب الشّعراء القدامى في التّصوير والتّعبير وثانيهما الإحاطة بأهمّ الاتجاهات الأدبيّة والنقديّة الحديث فلا بأس أن نبحث من جديد في بنية القصيدة وقضيّة الأغراض الشّعريّة المكوّنة للقصيدة الواحدة فإذا ما نظرنا إلى النّصّ على أنّه حجاجيّ أي موجّه تحكمه غاية ما يقصد إليها الشّاعر قصدا ويجعل منها الموجّهة الأساسيّ لكلّ أجزاء نصّه بحيث تكون قادرة على إقناع المتلقّي بوجهة نظر معيّنة أو موقف محدّد أو حمله على الإذعان لما رأى الشّاعر وقرّر دون اقتناع حقيقيّ أدركنا أنّ الأجزاء المتباينة الّتي تؤسّس مجتمعة نصّا شعريّا ما إنّما تترابط على نحو وثيق وتتّصل بشكل دقيق مثير فهو ترابط خفيّ لا يكاد يلمح واتّصال يجري في عمق النّصّ دون سطحه أو على الأقلّ يجري على نحو يخالف ما تذهب إليه القراءة المتعجّلة أو القراءة البلاغيّة القديمة إنّها أجزاء توحّد بينها غاية الخطاب وتجمع بينها رؤية واحدة وتجربة شعوريّة واحدة أيضا وحتّى إن سلّمنا بغلبة مقطع على سائر مقاطع النّصّ سواء لطوله أو لغزارة معانيه أو لتفنّن الشّاعر فيه أو لظروف دقيقة شكّلت ما نسمّيه ببواعث النّظم ودوافع القول فإنّ كلّ المقاطع الّتي تسبقه أو تلحق به إنّما تتّصل به على نحو دقيق فتغذّيه وتصبّ فيه بحيث يصبح من التجنّي على هذا الشّعر وأصحابه أو من القصور عن فهمه وإدراك مقاصده العميقة أن نتّهمه بالتّفكّك واستقلاليّة أجزائه وتناقض الأجواء النّفسيّة السّائدة فيه.

صحيح أنّ الشّعر لا يحتفل إحتفال النّثر بالرّوابط الحجاجيّة ولا يكثر منها ولا يربط بين مفاصله الصّغرى بشكل واضح دقيق ولكنّه لا يحشد الأبيات دون أدنى رابط

ولا ينتقل من معنى إلى آخر اعتباطا ولا يأتي بالفكرة بعد الأخرى صدفة واتّفاقا. والأهمّ من ذلك كلّه أنّ الشّاعر متى تغزّل أو وصف أو مدح لم يعمد إلى ذلك لمجرّد التّقليد واتّباع سنّة في القول سائدة بل ليوظّف كلّ ذلك للتّعبير عن رؤية للعالم وأشيائه وعن موقف يتّخذ من هذا العالم وتلك الأشياء فليس الشّعر تصويرا للعالم الخارجيّ ولكنّه تعبير عن العلاقة بين الذّات والموضوع بين الأنا والآخر وليست النّصوص القديمة وهي تفتتح بالغزل وتحتضن الوصف ليمرّ أصحابها بعده إلى الفخر أو المدح أو الهجاء مجرّد حشد لموضوعات شعريّة دفعت الشّاعر إليها ظروف البيئة وحدها. بل هي عند الدّراسة والتّمحيص والتّأمّل العميق موضوعات استمدّها الشّعراء من البيئة أو من الموروث ولكنّهم اختلفوا في توظيفها للتّعبير عن مواقفهم من الحياة ومعالجة نواميسها الّتي أرّقتهم وأضنت تفكيرهم فيها فإذا النّصّ في نهاية الأمر حياة زاخرة خصبة رغم رتابتها الظّاهرة مختلفة في أبعادها العميقة رغم اشتراكها الواضح في طرائق التّعبير وفنّيّات التّصوير (بهذا نبرّر حفاظ هذا الشّعر على ألقه واستمرار سلطته على النّفوس) وإذا بالنّصّ كما قلنا يتقدّم بشكل أو بآخر ولكنّه لا يتناقض بل يتوفّر على تناغم بيّن وانسجام واضح لذلك قال ابن طباطبا في عيار الشّعر "وأحسن الشّعر ما ينتظم القول فيه انتظاما يتّسق به أوّله مع آخره على ما ينسّقه قائله"[1] بل يبالغ في ذلك فيقول "فإن قدّم بيت على بيت دخله الخلل كما يدخل الرّسائل والخطب إذا نقض تأليفها"[2] ونحن إذ نتّفق معه في الشّطر الأوّل من الكلام فإنّنا نخالفه في شطره الثّاني ذلك أنّ التّرابط الّذي لمسناه ونحن نحلّل النّصوص الشّعريّة القديمة ترابط مخصوص فرضته طبيعة الشّعر وطبيعة الإبداع فيه وهو بذلك يختلف شديد الاختلاف عن التّرابط الّذي نتحدّث عنه إن رمنا تحليل خطبة أو قصّة أو بيان سياسيّ أو نصّ عقائديّ أو نصّ علميّ. فالشّعر طريقة في القول تخالف مقتضيات المنطق الصّارم الدّقيق ولذلك فالتّرابط لا يكون إلاّ تناغما بين الأجزاء وتوحّدا بينها على مستوى الرّؤية والتّجربة الشّعوريّة فينتفي التّناقض ويناسب أوّل الكلام أوسطه فآخره.

---

(1) ابن طباطبا العوي: "عيار الشّعر" ص131.

(2) ابن طباطبا العوي: "عيار الشّعر" ص131.

أمّا الحديث عن وحدة دقيقة على نحو يجعل حذف بيت أو تغيير منزلته سببا لانخرام البناء واختلال النّظام فذاك من قبيل الغلوّ والمبالغة بل من قبيل ادّعاء ما ليس واقعا وتبنّي ما لا يتّفق مع واقع الشّعر القديم إذ لا يستقيم هذا الرّأي إلا اتصل بالشّعر العاطفي مع عمر ابن أبي ربيعة خاصّة ومع من سار على منواله واتّبع خطاه أي إذا ما اتّصل الحديث بما نسمّيه عادة "القصّة الغزليّة" أو "المغامرة العاطفيّة" عندها نلحظ بيسر نوعا من البناء المتميّز الّذي يعتمد أركان القصّ فيرتب أجزاء الكلام ترتيبا دقيقا يجوز معه تبنّي ما قاله ابن طباطبا من الخلل الحاصل بتقديم بيت على آخر أو بحذف بعض النّصّ والاحتفاظ ببعضه الآخر لذلك لم نشأ تحليل نموذج من هذا الشّعر لوضوح أمره وسفور بنيته القصصيّة فالنّصّ يتطوّر على هذا النّحو الّذي نعرفه في النّصوص القصصيّة إذ يصف فيه الشّاعر ما قام بينه وبين صاحبته من خروجها للقائه وخروجه للقائها وتعرّضه لأحراسها وخوضه إليها الأخطار والأهوال ثمّ ما يكون في لقائه إيّاها إلى آخر ما هنالك ممّا عسى أن يقع بين المحبّين وممّا كانت تسمح به أوضاع الحياة في ذلك العصر بتقديمه للنّاس[1] يكفي للتّدليل على ذلك أن ننظر في رائيّة عمر بن أبي ربيعة الشّهيرة إذ يفتتحها بقوله من الطّويل[2]:

أَمِنْ آلِ نُعْمٍ أَنْتَ غَادٍ فَمُبْكِرُ ... غَدَاةَ غَدٍ أَمْ رَائِحٌ فَمُهَجِّرُ

فالشّاعر في البداية يحدّد الإطارين المكاني والزّماني فالأوّل حيّ الحبيبة والثّاني اللّيل الحالك السّاتر الّذي انتظر عمر سواده بفارغ الصّبر حتّى يخلد الجميع إلى النّوم:

فَبِتُّ رَقِيباً لِلرِّفَاقِ عَلَى شَفاً ... أُحَاذِرُ مِنْهُمْ مَنْ يَطُوفُ وَأَنْظُرُ
إِلَيْهِمْ مَتَى يَسْتَمْكِنُ النَّوْمُ مِنْهُمُ ... وَلِي مَجْلِسٌ لَوْلاَ اللُّبَانَةُ أَوْعَرُ

وبانطفاء الأنوار أدرك أنّ العيون قد بانت عنه غافلة بأحلامها لاهية فتسلّل إلى خباء الحبيبة يسير سير الحباب:

---

(1) نجيب البهبيتي: تاريخ الشّعر العربي حتّى آخر القرن الثّالث الهجري، الدّار البيضاء، المغرب، 1982، ص148.
(2) الدّيوان، ص92-100.

فَلَمَّا فَقَدْتُ الصَّوْتَ مِنْهُمْ وَأُطْفِئَتْ مَصَابِيحُ شُبَّتْ بِالعِشَاءِ وَأَنْوُرُ
وَغَابَ قُمَيْرٌ كُنْتُ أَهْوَى غُيُوبَهُ وَرَوَّحَ رُعْيَانٌ وَنَوَّمَ سُمَّرُ
وَخُفِّضَ عَنِّي الصَّوْتُ أَقْبَلْتُ مِشْيَةَ الـ حُبَابِ وَشَخْصِي خَشْيَةَ الحَيِّ أَزْوَرُ

ليصف بعدها بغتة الحبيبة الّتي شابها فرح عجزت عن كتمانه بما ادّعته من غضب:

فَحَيَّيْتُ إِذْ فَاجَأْتُهَا فَتَوَلَّتْ وَكَادَتْ بِمَخْفُوضِ التَّحِيَّةِ تَجْهَرُ
وَقَالَتْ وَعَضَّتْ بِالبَنَانِ فَضَحْتَنِي وَأَنْتَ امْرُؤٌ مَيْسُورُ أَمْرِكَ أَعْسَرُ

ويهوّن عليها الشّاعر الأمر متوسّلا بعذب الكلام ورقيق الإحساس فيذهب روعها:

فَقَالَتْ وَقَدْ لاَنَتْ وَأَفْرَخَ رَوْعُهَا كَلاَكَ بِحِفْظٍ رَبُّكَ المُتَكَبِّرُ
فَأَنْتَ أَبَا الخَطَّابِ غَيْرَ مُدَافِعٍ عَلَيَّ أَمِيرٌ مَا مَكَثْتَ مُؤَمَّرُ

ويكون الحبّ وتحضر المتعة ولكنّ الفجر يقبل فيشكّل أزمة القصّة وعقدة ما تقدّم من أحداثها:

فَمَا رَاعَنِي إِلاَّ مُنَادٍ تَرَحَّلُوا وَقَدْ لاَحَ مَعْرُوفٌ مِنَ الصُّبْحِ أَشْقَرُ

ولئن أظهر الشّاعر شجاعة وقرّر الخروج إليهم بسلاحه ورباطه جاشة:

فَقُلْتُ أُبَادِيهِمْ فَإِمَّا أَفُوتُهُمْ وَإِمَّا يَنَالُ السَّيْفُ ثَأْراً فَيَثْأَرُ

فإنّ الحبيبة أشارت عليه بحيلة مثلت حلّ العقدة ونهاية الأحداث هي الخروج متستّرا بين الحبيبة وأختيها:

فَكَانَ مِجَنِّي دُونَ مَنْ كُنتُ أَتَّقِي ثَلاَثُ شُخُوصٍ كَاعِبَانِ وَمُعْصِرُ

فالبنية القصصيّة واضحة لا شكّ فيها على درجة من الدّقّة تمنع التّقديم والتّأخير وتجعل كلّ حذف إخلالا بالمنطق الدّاخلي للقصيدة أي بمنطق الأحداث القصصيّة ولذلك ذهب ابن رشيق في العمدة إلى استقلاليّة الأبيات ما عدا في الشّعر القائم على الحكايات وذلك في قوله "ومن النّاس من يستحسن الشّعر مبنيّا بعضه على بعض وأنا أستحسن أن يكون كلّ بيت قائما بنفسه لا يحتاج إلى ما قبله ولا إلى ما بعده وما سوى ذلك فهو عندي تقصير إلاّ في مواضع معروفة مثل الحكايات وما شاكلها"[1].

على أنّ تحليلنا للقصيدة من زاوية تعنى بالحجاج فيها على مستوى البنية والأساليب قد قادنا إلى جملة من الملاحظات الأساسيّة:

أوّلها أنّ القصيدة وهي تتشكّل وتتأسّس لبنة لبنة تتبع في تطوّرها منهجين: الأوّل وهو الأوسع انتشارا والأكثر تواترا يتمثّل في التقدّم في شكل حلقات اتساعيّة أي أنّنا نجد دوائر متعدّدة نقطة التوتّر فيها واحدة لا تتغيّر. تماما كما يحدث من دوائر حين يسقط حجر في بركة ماء فقصيدة علقمة مثلا نقطة التوتّر فيها تمثّلت في أسر أخيه شأس ومحاولة إقناع الممدوح بفكّ هذا الأسر. هذه النقطة رأيناها تشكّل الخلفيّة المتحكّمة في كلّ أقسام القصيدة إذ ألقت بظلال قاتمة على مقطع النسيب وما تلاه من أبيات لخّصت آراءه في المرأة ثمّ تسرّبت مرارتها إلى وصف الرّاحلة والرّحلة لتتحكّم أخيرا في قسم المدح وتحدّد معانيه وأساليبه. وما قيل في شأن هذه القصيدة ينسجم تمام الانسجام مع قصيدة "تميم بن مقبل" إذ انتهى بنا التّحليل إلى كونها "موجّهة" بهاجس الفراق منذ بدايتها يلوّنها طيف

[1] ابن رشيق: العمدة، ج1، ص261.

دهماء ويحكمها الماضي بلذّاته ومغامراته وهي بكليّتها محاولة مسلم حديث العهد بالدّين الجديد تثبيت إسلامه وتعميق إيمانه عن طريق إقناع النّفس بواحد من أحكامه نعني التّفريق بين الابن وزوجة أبيه.

ولكنّ القصيدة قد تتطوّر وتتنامى وفق منهج ثان مختلف عن الأوّل من حيث تقدّمه بشكل تصاعدي واضح فنقطة التوتّر تكون المنطلق أو تشكّل القوّة المولّدة الدّافعة: المولّدة لما سيأتي بعدها من معان والدّافعة للأفكار والقضايا تماما كما رأينا في قصيدة مروان بن أبي حفصة ففكرة تبرئة النّفس من الوشاية والدفاع عنها —وقد أتاه من المهدي خبر قاتل كما يقول —مثلّت الدافع الحقيقيّ لاقتصاره على بيت واحد في الاستهلال وهي ذاتها المولّدة لكلّ معاني المدح والتعريض السّافر بالوزير الواشي فما جاء في القصيدة من معاني المدح والاعتذار والتّعريض إنّما شكّل نتائج مباشرة لتلك النّقطة المولّدة وقد اعتمد مروان بن أبي حفصة المبدأ ذاته في قصيدته إذ قدّم أطروحة في البيت الثالث وهي فظاعة ما اقترفه الأنصار في تخلّيهم عن الخليفة المقتول فكانت بمثابة النقطة المولّدة لكلّ ما جاء بعدها من معان وصور. وهو ما حدّد بنية قصيدة جرير الرثائيّة أيضا. فنقطة التوتّر كانت في بداية القصيدة عكسها التناقض بين خطابين خطاب الآخرين وفيه عزاء جميل وحثّ على الصبر والجلد وخطاب الشّاعر المكلوم الرّافض لكلّ عزاء. وتتقدّم القصيدة منطلقة من هذه النقطة وتترابط الأبيات بالمطلع ترابطا مثيرا لتنتهي بتأكيد حقيقة آمن بها الشّاعر هي أن لا عزاء في مصابه الجلل ولا معنى للحياة بعد موت الابن.

نفس المبدأ قد يتّبع في الاتّجاه العكسي بحيث تحتلّ نقطة التوتّر آخر المقاطع في حين تكون كلّ الأبيات السّابقة لها المتّصلة بها تولّدا عنها وإفرازا لها تماما كقصيدة عمر بن أبي ربيعة فنقطة التوتّر فيها جاءت في البيت الأخير وقد تبع القافلة دامع العين موجع القلب لا يملك للأحداث دفعا وكانت كلّ الأبيات السابقة له متّصلة شديد الاتّصال بهذه النّتيجة النّهائية للخطاب بحيث بدت الأبيات كأنّها تولّد طبيعيّ عن البيت الأخير فلا نتحدّث عندها عن تصاعد بل عن تدنّ.

وهـذه التّمييـز بـين المـنهجين يقتـضي مـنّا الوقوف على العلّة الأولى في ذلك من مـنطلق حجاجيّ دائما. فـالنّتيجةٌ في البنية الأولى أي البنية الاتّساعيّة واحدة لا تتغيّر مهما كثـرت الدّوائر المنتشرة حول نقطة التّوتّر وهو ما يعني أنّ كلّ دائرة من تلك الدّوائر يمكن اعتـبارها دلـيلا يخـدم نفـس النّتـيجة ويـؤدّي إلـيها في حين لا نتحدّث عن نتيجة واحدة للخطاب إذا اتّخذت البنية شكلا تصاعديّا أو متدنّيا بل نتحدّث عن تراتبيّة في النّتائج الّتي تفضي في نهاية الأمر إلى النّتيجة الأساسيّة والغاية القصوى للخطاب أو تعود إليها.

وأمّـا مـا أشـرنا إليه من أمر البنية في رائيّة عمر بن أبي ربيعة في أغلب النّصوص الحاضـنة للقصّة العاطفيّة فإنّ الشّكل يكون ٬هرميّاً في أكثر الأحيان إذ تبدأ الأحداث بداية عاديّـة وتتلاحق بشكل أو بآخر لتبلغ الذّروة أو العقدة ثمّ تبدأ في الانفراج أو في الانحدار نحـو حـلّ يـرتئيه الشّاعر ويختاره دون سواه وهو شكل في البناء لا يمكننا الحديث فيه عن نتيجة بل عن نتائج متعدّدة وعن أدلّة كثيرة تخدم تلك النّتائج وتثبتها وهو شكل مرن جدّا بحيـث لا يمكـنـنا تحديـد المـستويات الحاضنة للنّتائج أو الأدلّة تحديدا صارما دقيقا بل تظلّ كـلّ قـصّة مـن القصص العاطفيّة حاملة لنمط مخصوص في تصريف الأدلّة والنّتائج ومن النّـتائج الّتي يمكننا تأكيدها في خاتمة هذا الباب خطورة الضمنيّ أو المسكوت عنه في الشّعر القـديم فمـا لا يقوله ظاهر القول أبلغ وأهمّ ممّا يصرّح به ويمنحه للقارئ دون أن يقتضي مـنه كـبير عـناء. ومـا يخفيه ويكنّي عنه هو المشكّل الأساسيّ لوحدة القصيدة لا أجزاؤها الظّاهـرة وأبـيات الفـصل والوصل البارزة فيها. بعبارة أخرى إنّ مفاصل النّصّ وأقسامه الكـبرى أو الـصّغرى تترابط وفق منطق خفيّ لا تبلغه القراءة البلاغيّة العاديّة بل تكشف عـنه قـراءة متأنّية متعمّقة تنظر إلى الشّعر القديم باعتباره جملة من الرّموز يوظّفها الشّاعر للتّعبير عمّا يحتمل في ذاته من أفكار وأحاسيس أو لتصوير أحداث شغلته وأضنته وأرّقته. إنّ الـشّعر القـديم في نظـرنا –لا يمكـن بـأيّ حال اعتباره جملة من الأغراض المستقلّة الّتي حـدّدت معانـيها سـلفا وضبطت أركانها من قبل السّابقين فتداولها الشّعراء محافظين على تلك المعاني مستجيبين لما يشترط فيها أو لأفق انتظار المتلقّين دون إضافة تذكر باستثناء ما يكـون مـن أمـر الصّورة أو اللّفظة أو التّركيب... لأنّ مثل هذا القول يسم الشّعر القديم

بالجمود وينفي عنه قدرته على التّأثير في المتلقّي والفعل فيه وهو ما يسهل تنفيذه إذ ما زال الشعر القديم يفعل فينا فعله في سامعيه من القدامى لأنه استطاع بفضل رموزه أن يتخطّى حدوده التّجربة الفرديّة المظروفة بالزّمان والمكان ويخاطب الإنسان في كلّ زمان ومكان فالرّمز لا يخمد وهجه بينما يظلّ الغرض وليد ظروف أنتجته فلا يستطيع تجاوزها.

وهو أمر من شأنه أن يقودنا إلى تصحيح مسلّمة أخرى سائدة قد يردّدها الكثيرون منّا دون انتباه لما فيها من تجنّ على هذا الشّعر وأصحابه. إنّها تأكيدهم خفوت صوت أناّ الشّاعر لا سيّما في الجاهليّة مقابل طغيان صوت الجماعة أو القبيلة والحال أنّنا لاحظنا ونحن نحلّل نماذج من هذا الشّعر أنّه كون الذّات الشّاعرة وعالمها يعكس آلامها وآمالها يحدّث بأفكارها وتصوّراتها يكشف علاقاتها بما حولها: بالمكان والزّمان والأشياء والأحداث والمواقف... لأنّ الشّاعر كثيرا ما يخدع المتلقّي ويوهمه بأنّ الحديث لا يخصّ الّذات حين يعلّق الكلام بأيّ موضوع سواها وقلّما يرخي لذاته العنان فتكشف ما خفي من شعورها وفكرها وتصرّح بما يقلقها أو يؤلمها في لحظات صدق مؤثرة فتتداعى الأفكار على نحو يكشف دواخل النّفس ويجليها واضحة لا لبس فيها هذا السّفور للذّات يكون عادة فيما اصطلح عليه بمقدّمة القصيد ولذلك كان اللّبس وكان الخطأ حين قصر البعض حضور الذّات على هذا القسم وأكّدوا غيابها عن بقيّة الأقسام على نحو ما جاء في كتاب يوسف خليف "دراسات في الشّعر الجاهلي" حين قال "لم تكن مقدّمة القصيدة الجاهليّة في حقيقة أمرها أكثر من فرصة أتاحتها التّقاليد الفنّيّة الموروثة ليخفّف فيها الشّعراء من الالتزامات القبليّة الّتي يفرضها عليهم "العقد الفنّي" بينهم وبين قبائلهم ويفرغوا للتّعبير عن ذواتهم وشخصيّاتهم في محاولة جاهدة لتحقيق وجودهم الضّائع في زحمة هذه الالتزامات فهي -في وضعها الطّبيعيّ- القسم الذّاتي في القصيدة الجاهليّة الّتي كانت -خضوعا لطبيعة الحياة في مجتمع القبيلة- وسيلة من وسائل الإعلام للقبيلة الّتي كان الشّعراء يرتبطون بها"[1] فالذّات حاضرة في كلّ الأقسام ولكنّها متسترة مقنّعة كما رأينا ورؤيتها

---

[1] يوسف خليف: دراسات في الشّعر الجاهليّ، دار غريب للطّباعة والنّشر والتّوزيع، د ت، ص123.

للعالم والكون وأشيائه وللحياة ونواميسها تنتشر في كلّ هذا الشعر ولا يقتصر حضورها على ما عرف بمصطلح المقدّمة ولكنّها رؤية متستّرة في أغلب الأحيان تتّشح بغموض الشّعر وسحره ولهذا فهي قادرة على التّأثير في المتلقّي والفعل فيه.

وما ينبغي التّذكير به وتأكيده في خاتمة هذا الباب الأخير من البحث أنّ الحديث عن منطق خفيّ يحكم القصيدة القديمة وعن جملة من العلاقات الحجاجيّة تربط أجزاءها وتصل أقسامها يظلّ حديثا جائزا مشروعا سواء حضرت الرّوابط الحجاجيّة بشكل واضح جليّ أو قلّت حتّى تكاد تغيب أي أنّ النّصّ الشّعريّ القديم خلافا لما يعتقده الكثيرون يقوم على منطق وعلى نوع من التّرابط الدّقيق بين أجزائه يتجاوز ما ذكره ابن قتيبة في شأن المدحة ترابط حجاجيّ بالأساس تحكمه غاية الخطاب وتوجّهه مقاصد الشّاعر أي ما يروم إحداثه في المتلقّي من انفعال أو اقتناع ممّا يوفّر للخطاب تناغما وانسجاما بيّنين فتجانس خواتمه بداياته وتلائم أقسامه الصّغرى أقسامه الكبرى فكأنّما قدّ من لبنة واحدة وكأنّما الفكرة الأصليّة فيه -أي النّتيجة الّتي يروم المتكلّم قيادة المتلقّي إليها بلغة الحجاج- تسيطر على النّصّ مبدأ ومنتهى تلوّن كلّ أجزائه وتوحّد بينها رغم اختلافها الظّاهر.

الخاتمة العامّة للكتاب

آن لـنا وقـد نظـرنا في بنية الحجاج وأساليبه ومختلف الأفانين الرّافدة له في الشّعر العربـي القـديم أن نجمـع شـتات بحثنا وأن نضـمّ بين أجزائه بجمع أهمّ النّتائج الّتي أفضى إليها وحصر الأهداف الّتي حقّقها. فقد قادنا البحث إلى النّقاط التّالية:

- **ثراء بنية الحجاج في الشّعر القديم:**

ونعـني بـذلك تحديـدا تعـدّد الحجـج وتنوّعها في الشّعر. إذ يعتمد أصحابه أحيانا كـثيرة حججـا شـبه منطقـيّة تؤسّـس على قواعد من المنطق أو من الرّياضيات وإن كانت تفتقـر في الحالـتين إلى صـرامة كـلّ مـنهما وتـنأى خاصّة عن الشّكليّة الخالصة في كليهما ولكـنّها تحـتفظ بقـدر هـامّ مـن بـريقهما وقـدرتهما على الإقناع. كما يعتمد على حجج تؤسّـس على بنية الواقع فتستدعي أحداثه ووقائعه وأشهر شخصيّاته فتتّخذ الحجّة عندها بعـدا واقعـيّا ومـن ثمّـة قـدرة تفـسيريّة واضـحة تحلّ محلّ الافتراض والتّخمين الخاصّين بـالحجج شـبه المنطقـيّة. ولكـنّ الـشّاعر أحـيانا أخرى لا يؤسّس حججه على الواقع بل يؤسّس واقعا ما بحججه أو على الأقلّ يكمّل الواقع الموجود ويظهر ما خفي من علاقات بـين أشـيائه ومخـتلف أجـزائه فـيكون الحـديث عـن حجـج مؤسّـسة لبنية الواقع ويكون الاسـتدلال بواسـطة الحـالات الخاصّة ويحضر التّمثيل. زد على ذلك أنّ الشّاعر يستدعي متـى اقتـضت الـضّرورة ذلـك القيم المختلفة للتّعليل والتّبرير وحمل المتلقّي على الإذعان والتّـسليم فيـصبح الـدّفاع عن رأي ما باسم قيمة معيّنة ويغدو كلّ رفض لموقف أو فكرة مبنـيّا علـى حكم قيميّ يحيل على مرجعيّة أخلاقيّة واضحة فتتراجع الموضوعيّة كما رأينا ويـسعى المحـتجّ سعيا حثيثا واضحا إلى إظهار الفرضيّات على أنّها حقائق خالصة لا لبس فـيها ولا غمـوض داعيا المتلقّي إلى التّسليم باسم القيم الّتي ينبغي احترامها والتمسّك بها ممّا يفتح المجال واسعا أمام التّرغيب والتّرهيب وأمام التّوظيف الغائي للقيم المختلفة.

هـذه القـيم تمـثّل كمـا نعلم جزءا من المشترك أي جزءا من الشّائع السّائد ولكنّ الـمشترك أوسـع مـن ذاك والشّاعر كما رأينا يعوّل عليه تعويلا كبيرا فهو في مقامات كثيرة

وفي مناسبات عديدة يحتجّ لرأي أو فكرة أو موقف استنادا إلى جملة من المعارف الرّاسخة في الذّاكرة الجماعيّة والقائمة في الضّمائر فيوظّف سلطتها ويستغلّ انتشارها ويستمدّ قدرا كبيرا من فتنتها وسحرها ليقنع ويفحم. لذا تحضر الأمثال والأساطير وقصص الحيوان ليتّخذها الشّاعر سبيلا للاستدلال ووسيلة ناجعة للإقناع، غير أنّ وفرة الحجج وتنوّعها في الشّعر العربي القديم كنتيجة أولى أفضى إليها البحث لا ينبغي أن تحجب عنّا نتيجة أخرى متّصلة شديد الاتّصال بالأولى ونعني بها الظّهور اللاّفت لبعض الحجج في غرض دون آخر من الشّعر القديم حتّى لكأنّ بعض الأصناف من الحجج تكاد تكون حكرا على غرض دون آخر وذلك لملاءمتها من حيث البنية والطّاقة الحجاجيّة للغرض ومناسبة القول من ذلك شيوع حجّة التّعدية في الرّثاء والغزل وانتشار الحجاج بالقيم في المدح والهجاء والفخر والرّثاء مع تواتر الحجج القائمة على عدم الاتّفاق في الهجاء دون سائر الأغراض والظّهور اللاّفت لحجّة الاشتمال في مواقف الدّفاع عن النّفس وتبرير المواقف الخاصّة وانتشار الحجّة الغائيّة في شعر الصّعاليك...

وهذا من شأنه أن يضعنا أمام نتيجة أهمّ، إنّها قدرة الشّاعر على انتقاء الحجج الّتي تلائم السّياق وتنسجم تمام الانسجام مع غاية الخطاب فهو كعاشق يدرك أنّ حجّة التّعدية تؤثّر في الحبيبة وقد تثبت لها صدق المشاعر والأحاسيس بادّعاء أنّه يحبّ لحبّها كلّ مكان تحلّ به وكلّ أرض تتّخذها وطنا أو سكنا بل يحبّ لحبّها الأعداء ويعادي بعداوتها الأهل والأصحاب وهو كصعلوك يدرك أن لا سبيل إلى تبرير غزو القبائل والسّطو على القوافل إلاّ بحجّة بجعل الغزو والسّطو والنّهب وسائل تنشد غاية سامية هي تحقيق العدل بتوزيع جديد للثّروات.

- انفتاح الحجاج وعنايته بأكثر من متلق:

من النّتائج الّتي انتهى إليها البحث أيضا عدم اقتصار الشّاعر في الاحتجاج لفكرة أو موقف على حجّة واحدة فهو يعمد في أغلب الحالات إلى حشد الحجج وتجميعها ولا

يكتمل حجاجه مع ذلك ولا يتّخذ أبدا شكلا منتهيا إذ يظلّ منفتحا أمام كلّ جهد يرمي إلى دعمه وينشد تأكيده وتثبيته وهو ما يعني قدرة الشّاعر على تطويع مساحة ضيّقة تحكمها قيود مختلفة للحجاج والاستدلال ذلك أنّ البيت الشّعري مصرعان تحكمها التّفعيلة والقصيدة أبيات متتابعة تقيّدها القافية الموحّدة ومع ذلك يبدو الشّاعر متحكّما في هذه المساحة الضّيّقة متحرّرا من القيود وهو يحترمها حين يبني حجاجه ويؤسّسه أي حين يستدعي في نصّ شعريّ قصير أكثر من حجّة يبنيها بناء محكما ويصل وصلا دقيقا ما سبق منها بما لحق بل إنّه أظهر قدرة بيّنة على محاججة أكثر من متلقّ في الحيّز الواحد فيخاطب الشّاعر العاشق مثلا الذّات والحبيبة واللاّئمين في القصيدة أو القطعة الواحدة، يخاطب الذّات محاولا إقناعها بالتّجلّد أو السلوّ ويخاطب الحبيبة مجتهدا في تبرير جدارته بحبّها وحاجته إلى وصلها ويلتفت إلى اللاّئمين العاذلين يستدلّ على ظلمهم ويحتجّ لقسوتهم ويردّ نصائحهم وينفّذ تعلاّتهم ومزاعمهم.

- بنية القصيدة القديمة:

أوّل ما توصّلنا إليه بتحليل نماذج شعريّة قديمة راصدين في كلّ مرّة بنيتها العميقة منشغلين بالمنطق الخفيّ الّذي يحكم أجزاءها أنّ ما توهم به القصيدة التّقليديّة من تفكّك وتشتّت الصّور وتناقض الأجواء النّفسيّة السّائدة فيها عزّزته وأكّدته قراءة خاطئة لبعض النّصوص النّقديّة القديمة بحيث اكتفى بما لاح على سطحها دون محاولة النّفاذ إلى عمقها أو تأوّلها الباحثون على غير وجهها وحملوها على غير محملها الحقيقي كما عزّز في مقام ثان بالتّمسّك المتعصّب بفكرة تعدّد الأغراض أو المواضيع وهي فكرة غدت بحكم تواترها مسلّمة يرفض البعض مناقشتها أو لا يجدون ما يستدعي مراجعتها أو يقتضي إعادة النّظر فيها كغيرها من المسلّمات الّتي تتّصل بعمليّة الإبداع أو بوظيفة الشّاعر أو بصلة الشّاعر بقصيدته وبمجتمعه لكنّه يعود أيضا إلى السّجال العنيف الّذي شهدته فترتنا المعاصرة بين أنصار القديم وأنصار الجديد، فكان من أبرز عيوب القصيدة القديمة في نظر أنصار

القصيدة الحديثة تفكّك بنائها في مقابل تأسّس القصيدة الجديدة على الوحدة العضويّة الّتي تعدّ من أبرز اهتماماتها وأهمّ محاسنها. طبيعي بعد ذلك أن يعمد أنصار الجديد إلى استعارة جملة من الأفكار والمفاهيم المستمدّة من النّقد القديم بل العاكسة لقراءات مخصوصة لنصوص النّقد وهي لذلك تحتاج منّا إلى قراءة متأنّية لا تكتفي بما طفا على سطحها بل تحاول النّفاذ إلى عمقها الحاضن لسماتها الجوهريّة والمحدّد لمقاصدها الحقيقيّة. لهذه الأسباب وغيرها طرحنا من جديد مسألة بنية القصيدة التّقليديّة وقضيّة الأغراض الشّعريّة المكوّنة للقصيدة الواحدة وانتهينا إلى حقيقة مفادها أنّ بنية القصيدة القديمة لا تتحدّدها ظواهر النصّ وأبيات نعتبرها بحكم المعنى فاصلة واصلة بين أجزائه. كما لا يمكن تحديدها انطلاقا من مجرّد تتبّع للصور والألفاظ والتّراكيب لأنّنا سننتهي -عندها- إلى أنّ القصيدة القديمة جمع لأجزاء منفصلة وتتابع لمقاطع لا صلة ضروريّة بينها وأنّها تمنح للمتلقّي -على هذا النّحو- فرصة الاستغناء عن مقطع أو أكثر بل وتغيير مكانه في النصّ بتقديم أو تأخير. وبذلك رفضنا ما يقال -تجنّيا أو تسرّعا- من أنّ القصيدة القديمة مفكّكة البناء لا صلة منطقيّة صارمة بين أجزائها المختلفة ومن ثمّة حاولنا أن نغيّر زاوية النّظر فلا نقرأ القصيدة قراءة بلاغيّة أو نحويّة فحسب بل نحلّل الحجاج فيها ونقف على أهمّ روابطه راصدين أنواع الحجج متتبّعين نتائج الخطاب الّتي يروم الشّاعر التّدليل عليها أو الإقناع بصحّتها متسائلين خاصّة عن مدى التّرابط بين الحجج من ناحية وبين الحجج ونتائج الخطاب من ناحية ثانية وعندها ننتهي إلى كشف ما يحكم النصّ من بنية خفيّة لا تعبّر عنها الرّوابط بشكل واضح دقيق كما في سائر أنواع الخطاب الحجاجي ولكنّها بنية دقيقة على كلّ حال. فقد انتهينا إلى بنى أربع حكمت القصيدة التّقليديّة إحداها اتّساعيّة والثّانية ذات شكل تصاعديّ والثّالثة ذات شكل متدنّ والرّابعة قصصيّة هرميّة، وبرّرنا تلك البنى تبريرا يعتبر العلاقات بين النّتائج والحجج ففي حال البنية الاتّساعيّة تكون النّتيجة واحدة لا تتغيّر مهما كثرت الدّوائر المنتشرة حول نقطة التوتّر وهو ما يعني أنّ كلّ دائرة من تلك الدّوائر يمكن اعتبارها دليلا يخدم نفس النّتيجة ويؤدّي إليها في حين لا

نتحدّث عن نتيجة واحدة للخطاب إذ اتّخذت البنية شكلا تصاعديًا أو متدنيًا بل نتحدّث عن تراتبيّة في النّتائج الّتي تفضي في نهاية الأمر إلى النّتيجة الأساسيّة والغاية القصوى للخطاب أو تعود إليها.

وأمّا البنية القصصيّة فلا تسمح بالحديث عن نتيجة واحدة بل عن نتائج متعدّدة وعن أدلّة كثيرة تخدم تلك النّتائج وتثبتها وهو شكل مرن جدّا بحيث لا يمكننا تحديد المستويات الحاضنة للنّتائج أو الأدلّة تحديدا صارما دقيقا بل تظلّ كلّ قصّة من القصص العاطفيّة حاملة لنمط مخصوص في تصريف الأدلّة والنّتائج.

- أهمّية الضّمني وخطورة المسكوت عنه من الكلام:

هذه الحقيقة أدركناها خاصّة في الباب المتعلّق ببنية الحجاج في الشّعر القديم إذ تبيّنا أنّها بنية تنزع نحو التستّر والخفاء فلا تكاد تبين عن مقصد الشّعر الحجاجيّ ولا تكاد تفصح عن نيّة اقتحام مناطق المتلقّي والفعل فيها. إذ قد يقرأ البيت قراءة متعجّلة أو قراءة بلاغيّة صرفة فلا يتفطّن إلى الحجّة الكامنة فيه والبرهان الّذي كان له فضاء حاضنا فيظنّ القارئ الشّاعر واصفا ناقلا حين يكون مجادلا محاججا ويظنّه شاكيا معاتبا حين يكون ثائرا على موقف مدافعا عن رأي مهاجما لآخر... ومن ثمّة تبدو المعرفة بأنواع الحجج والفوارق القائمة بينها ضروريّة لفهم ما خفي من الأشعار وما دقّ من مقاصد الشّعراء وأهدافهم.

وما يقال عن البنية الحجاجيّة ينسحب كذلك على العلاقات الحجاجيّة فهي علاقات ظاهرة حينا خفيّة في أغلب الأحيان لأنّ الشّاعر كما بيّنا قلّما يعتمد الرّوابط الحجاجيّة بل يربط الحجج بالنّتائج والنّتائج فيما بينها وكذلك الحجج ربطها خفيا وإن كان دقيقا صارما وذاك لضيق مساحة البيت ولقيود الشّعر من تفعيلة وقافية لذا لا ينبغي الاكتفاء بظاهر القول بل لا بدّ من تفكيك البيت وتعليق أجزائه الدّاخليّة وأقسامه الصّغرى وهو أمر قادنا إلى رأي في بنية القصيدة التّقليديّة شرحناه في النّقطة السّابقة. المهمّ

أنّ الحجاج في أغلب الأحيان يكون ضمنيًا خفيًا بل إنّ ما عرضنا إليه في الباب المتّصل بالفنيّات المساعدة له الرّافدة للطّاقة الحجاجيّة في الحجّة الواحدة أو مجموعة الحجج المقدّمة لصالح فرضيّة ما قادنا إلى التّسليم بأنّ هذه الفنيّات تعمل أيضا بشكل خفيّ وتقتحم مناطق المتلقّي الشعوريّة والفكريّة بخفائها ذاك وتفعل فيه دون أن يعي مأتى التّأثير الحقيقي ومكمن الطّاقة الفاعلة الّتي يتمتّع بها الكلام.

- أغراض الشّعر القديم وحضور الأنا في القصيدة:

إنّ الحديث عن البنية في القصيدة التّقليديّة وقد أفضى بنا إلى خطورة الضّمني أو المسكوت عنه في هذا الشّعر -جعلنا نعيد النّظر في مسألة الأغراض- فما لا يقوله ظاهر القول أبلغ وأهمّ ممّا يصرّح به ويمنحه للقارئ دون أن يقتضي منه كبير عناء. وما يخفيه ويكنّي عنه هو المشكّل الأساسيّ لوحدة القصيدة لا أجزاؤها الظّاهرة وأبيات الفصل والوصل البارزة فيها. بعبارة أوضح إنّ مفاصل النصّ وأقسامه الكبرى أو الصّغرى تترابط وفق منطق خفيّ لا تبلغه القراءة البلاغيّة العاديّة بل تكشف عنه قراءة متأنّية متعمّقة تنظر إلى الشّعر القديم على أنّه رموز لا أغراض مستقلّة محدّدة بطريقة مسبقة.

فإذا كنّا نجد في هذا الشّعر مواضيع تتكرّر مشكّلة عنصرا هامًا من عناصر الاشتراك بين الشّعراء القدامى فإنّها مواضيع أو أغراض ذات بعد رمزيّ -كما بيّنا- فلا يجب أن تقرأ قراءة سطحيّة تكتفي بما لاح على سطحها دون محاولة النّفاذ إلى ما خفي من أمرها ولا ينبغي اعتبارها قوالب جاهزة تردّد دون إضافة تذكر، إذ عندها نجهز على قيمة الشّعر القديم وننفي قدرته على التّأثير في المتلقّي وهذا ما يبرّر دعوتنا الصّريحة إلى التّأويل والنّظر إلى القصائد باعتبارها نصوصا سواء كانت هذه النّصوص قصائد أو قطعا أو مقطوعات لا بصفته أغراضا. فنتحدّث عندها عن كيفيّة انبناء النصّ وكيفيّة تشكيله للعالم تشكيلا جماليّا مخصوصا فلا نكتفي بالشّرح والتّفسير بل يتّسع مفهوم القراءة ويتعمّق لينفتح كما ذكرنا على التّأويل. فلنكشف المنطق الخفيّ الّذي يحكم النصّ علينا أن نؤوّل

ما جاء فيه فنتحدّث عن رمزيّة الأغراض وعن الدّلالات العميقة لما حفل به من مواضيع ومواقف دون تعسّف أو قسر.

وهو أمر من شأنه أن يقودنا إلى تصحيح مسلّمة أخرى سائدة قد يردّدها الكثيرون منّا دون انتباه لما فيه من تجنّ على هذا الشّعر وأصحابه. إنّها تأكيدهم خفوت صوت أنا الشّاعر لا سيّما في الجاهليّة مقابل طغيان صوت الجماعة أو القبيلة. والحال أنّنا لاحظنا ونحن نحلّل نماذج كثيرة من هذا الشّعر أنّ الذّات الشّاعرة حاضرة لا تغيب حتّى وإن أوهم مقطع في القصيدة أو أكثر من مقطع بهذا الغياب. إنّها ذات تعبّر بالشّعر وفيه عن رؤاها وتصوّراتها، عن آمالها وآلامها، عن أفراحها وأحزانها، عن كلّ ما يعتمل في أعماقها... تعبيرا مباشرا صريحا تارة كما هو الحال في المقاطع الغزليّة والفخريّة والاستهلالات الطّلليّة أو بطريقة مخاتلة غامضة حين تختفي هذه الذّات وراء الممدوح أو المهجوّ أو الموصوف... فلا تعلن عن نفسها بشكل مباشر صريح بل توغل في التّخفّي وتتّشح بالغموض حتّى ظنّ البعض أنّ الذّات مغيّبة في أغلب أجزاء القصيدة.

- في الصّلة بين الإقناع والجمال:

انتهينا من خلال البحث إلى حقيقة أخرى مفادها أن لا غنى للحجاج عن الجماليّة سواء على مستوى اللّفظة أو التّركيب أو الصّورة أو الإيقاع. حقيقة تبيّنّاها ونحن ننظر في الحجج المعتمدة والبراهين المقدّمة من قبل الشّاعر لفائدة فكرة أو موقف إذ لاحظنا أنّ الشّاعر حين يبني حجّته في اللّغة وباللّغة إنّما يفعل ذلك دون أن يلحظ القارئ هبوطا في مستوى الصّياغة الفنيّة إلاّ فيما ندر فتحافظ اللّغة على رونقها والتّراكيب على سلامتها بل على طاقتها الإيحائيّة حين تعدل عن المألوف وتخرج عن السّمت العاديّ للكلام. وتظلّ الصّورة موحية طافحة بالدّلالة تفتح نوافذ على عوالم متداخلة منها ما يتّصل بنفسيّة الشّاعر ومنها ما يعود إلى تصوّره للكون ورؤيته للفنّ ومنها ما يعبّر عن المجتمع وأوضاعه والإنسان وقضاياه. فالجمال خير رافد للإقناع وهو ما تبيّنّاه أيضا من

خلال نظرنا في أفانين القول الرّافدة للحجاج المدعّمة للطّاقة الحجاجيّة في الحجّة أو الدّليل. والواقع أنّ الصّلة الوثيقة بين الحجاج والجمال قد جعلتنا نحسم القول في قضيّتين الأولى تعرّضنا إليها في الباب الثّاني من الجزء الأوّل من البحث والموسوم بالاحتجاج للحجاج في الشّعر. نعني اتّهام بعض الأشعار بكونها فقدت شعريّتها وتحوّلت إلى خطب ليس لها من سمات الشّعر غير الوزن والقافية. إذ انتهينا إلى أنّ اهتمام القدامى بالقوانين العامّة للكلام أدّى إلى التّمييز بين الخطابة والشّعر على أساس الدّرجة لا وفق خصائص النّوع ولذا جعلوا للنّثر خصائص قدّروها تقديرا إن تجاوزه تحوّل إلى شعر وكذلك الأمر بالنّسبة إلى الشّعر ممّا يجيز للشّاعر أن يعتمد الحجاج دون مبالغة فلا يهمل التّخييل ولا يغلّب اللاإقناع كغاية للخطاب على الإطراب أو الإلذاذ فلا ضير أن يضطلع الشّاعر إذن بوظيفة حجاجيّة ولكن بمقدار وقد أتينا بنصوص نقديّة قديمة كثيرة تبيّن بوضوح أنّ إشكال تحوّل الشّعر إلى خطبة يحلّ بيسر إذا نفذنا إلى عمق النّظريّة البلاغيّة العربيّة وأدركنا خاصّة قضيّة الدّرجات في تمييز أصناف الكلام.

وأمّا القضيّة الثّانية فتتّصل بتحوّل الحجاج في الشّعر إلى نوع من التّحريض Manipulation وتلبّسه بالإيهام والمغالطة وذلك لصلته الوثيقة بالبلاغة. فقد انتهينا إلى أنّه لا مفرّ للحجاج من البلاغة ولا سبيل إلى الإقناع في كثير من الأحيان دون إثارة. إذ لا يكتفي الشّاعر في الإقناع بفكرة أو مبدأ أو موقف بالحجج يبنيها ويعليها وبالعلاقات الحجاجيّة يعقدها ويدقّقها بل يهتمّ بجوانب كثيرة في الخطاب تساعد على الإقناع دون أن تحقّقه وتعضد الحجاج دون أن تؤسّسه. إنّها جوانب متنوّعة تلتقي جميعها في قدرتها البيّنة على تحقيق الإثارة وإحداث انفعال معيّن لدى المتلقّي بفضله يستجيب لفحوى الخطاب ويهيّأ لقبول نتائجه والتّسليم بها.

والشّاعر كالسّاحر يفعل بالكلمة ويوهم بما ليس له وجود فعليّ ويؤثّر في المتلقّي بسحر الحديث وطلاوته وبفتنة الكلم الّتي استعاذ منها القدامى. لكنّ التّعويل على جماليّة القول الّتي توفّرها مختلف أساليب البلاغة لا يعني سقوط الشّعر بالضّرورة في التّحريض

لسببين على الأقلّ: أحدهما وعي المتلقّي بالوسائل الّتي يعتمدها الشّاعر في الإقناع وإلمامه بأفانين الحجاج وأساليب البلاغة بحكم مشاركته له في الانتماء الثّقافي والنّظام البلاغي. والثّاني انعدام الصّفة الملزمة في خطاب الشّاعر فلا تسلّط له على المتلقّي وللمتلقّي حريّة القبول أو الرّفض وقرار الاستجابة أو التّمنّع.

والواقع أنّ قضيّة العلاقة بين الجمال والإقناع تفرض علينا الإقرار بأنّه لا ضير على شعريّة الشّعر متى دخل باب الحجاج والمجادلة لأنّ الشّاعر قادر على تجاوز القيود الشّعريّة الكثيرة وعلى التّحرّك في المساحة الضّيّقة الّتي يوفّرها البيت بمصراعيه إن رام الإقناع والحمل على الإذعان، بل بيّنا من خلال شواهدنا الشّعريّة الكثيرة أنّ الشّاعر القديم قد أظهر قدرة عجيبة على توظيف تلك القيود وما أتاحته له البلاغة من أساليب للتّعبير عن الفكرة أو الموقف والاستدلال عليه بأكثر من حجّة أو دليل. وهذا يعني بوضوح أنّ الشّاعر متى دخل باب الحجاج لم يفقد شعريّته أي ما به يكون شعرا ونعني أساسا العدول عن السّمت العاديّ للكلام والخروج عن دائرة المألوف من الكلام بالمعجم والتّركيب والصّورة والإيقاع، خاصّة وأنّه يعوّل تعويلا حاسما على الضّمني أو المسكوت عنه من الكلام فيأتي المعنى غامضا مخاتلا وفي معرض حسن فيضمن الشّاعر لقوله تحقيق الغاية الفنّيّة وهي الإطراب أو الإلذاذ فضلا عن تحقيق وظائف أخرى كالتّبليغ والإفهام والحضّ والرّدع والإقناع والإفحام... فلا خوف على شعريّة الشّعر من الحجاج والجدال ولا ضير على الشّاعر متى استعمل الأقوال الخطابيّة كما قال القدامى شرط ألاّ يبالغ في ذلك وألاّ يسرف إسرافا يخرجه عن دائرة الشّعر أي يعدل به عن طرائق الشّعراء في إخراج المعاني وتصريف الكلام.

- في صناعة الشّعر:

آخر النّتائج الّتي أفضى إليها البحث تتعلّق بعمليّة صناعة الشّعر في ذاتها أهي عمليّة واعية أم غير واعية؟ هل تتهيّأ للشّاعر ظروف معيّنة فتنثال عليه الأبيات انثيالا

دون فكـر أو رويّـة ودون انـتقاء لما به تكون القصيدة وما به يتأسّس القول الشّعريّ؟ هل تتفجّر المعاني في ذهنه وتتلاحق وتتداعى دون رابط منطقيّ يوحّدها ويجمع شتاتها ما عدا صـدورها عـن ذات شـعريّة واحـدة؟ هل الشّعر كما يذهب الكثيرون ضرب من الوحي والإلهام لا يحتاج إلى دربه أو مران؟

في الواقع إنّ هذا الرّأي يتنافى أصلا مع ما ذهبنا إليه من قيام الشّعر على الحجاج ومـا أكّـدناه من اضطلاعه بوظيفة الاستدلال قصد الإقناع أو الحمل على الإذعان. ذلك أنّ مـن أوكـد خـصائص الخطـاب الحجاجـي وعيه بأنّه كذلك ولذا فإنّ كلّ ما فيه "موجّه" تحكمـه غايـة الخطاب القصوى وهي الإقناع بنتيجة معيّنة أو نتائج محدّدة رصد لها المتكلّم حجّـة أو أكثر فلا مجال للاعتباطيّة في هذا الخطاب ولا مكان للصّدفة والاتّفاق، بل أكّدنا مـنذ بدايـة الـبحث أنّ أهـمّ قانون يحكم الخطاب الحجاجي قانون "الانتقاء" فالمتكلّم ينتقي مقدّماتـه وحججـه وينتقي ترتيبا من جملة تراتيب مختلفة وينتقي صورة بل تراكيبه وألفاظه انـتقاء يـشي بحرصه الشّديد على النّفاذ إلى مناطق المتلقّي والفعل فيها. وقد بيّنا في مختلف أبواب البحث وعناصره أنّ الشّاعر يبدو في كلّ الشّواهد الّتي حلّلناها واعيا تمام الوعي بما يقول مدركا لأبعاد اختياراته حذرا شديد الحذر في توجيه متلقّيه إلى الوجهة الّتي يريدها له دون سـواها. ومـا حـديث القدامـى عمّـا به يمدح الملك وما به يمدح القائد أو ما يقال في المطالع والخواتم أو ما يستحسن في المراثي إلاّ تعبير واضح عن الوعي بأنّ غاية النصّ هي الّـتي تضطلع بدور الموجّه لكلّ اختيارات صاحبه. فعمليّة صناعة الشّعر عمليّة واعية فيها أفـانين الفعـل والـتّأثير كمـا فـيها مـن أفانين الإيهام والمغالطة الكثير وفي المغالطة خاصّة يتجلّـى بوضـوح وعـي الـصّنعة وذكـاء الشّاعر حين يجعل الحقّ باطلا ويصوّر الباطل في صورة الحقّ. ولا يقتصر قولنا هذا على الأشعار الّتي عرف أصحابها بأنّهم يعكفون عليها وقـتا طـال أو قـصر يـنقّحونها ويهذّبـونها ويليّـنون جوانـبها كحوليّات زهير مثلا، وإنّما ينـسحب علـى كـلّ الأشـعار القديمة حتّى تلك الّتي اشتهر أصحابها بأنّهم يؤثرون الطّبع على الصّنعة ولا يجتهدون في الوصف والتّصوير بل يكتفون بما تجود به القريحـة ومـا يأتي

بـه الإلهـام. ذلـك أنّ للطّـبع عـندنا مفهوم دقيق يؤكّده تحليلنا للحجاج في هذه الأشعار. فالطّـبع لا يعـني الـسّذاجة والفطـرة الخالـصة بل يعني الصّنعة الذّكيّة الّتي تنأى عن الغلوّ والتّعقيد وتخلو من الإفراط في الزّخرفة والتأنّق المتكلّف المفضوح أي أنّنا إزاء صنعة توهم بأنّهـا طـبع خـالص. وفي ذلـك يكمـن الإبداع الشّعري وتتجلّى كفاءة الشّاعر فهو يخطّط ويرسـم الـسّبل الكفـيلة بإيقـاع المتلقّـي والتّأثير فيه دون أن يصرّح بذلك وهو يغالطه أو يحـاول جاهـدا أن يـربكه في الـوقت الّذي يوهم فيه بعكس ذلك ويتأنّق في اللّفظ ويتخيّر التّـركيب الملائـم للفكـرة ويصقل الدّليل ويتعهّد البرهان محاولا أن يأتي بذلك كلّه وكأنّه مـن عفـو الخاطـر وسـنوح البديهة. فالطّبع لا يخلو بهذا المعنى من وعي الصّنعة ووصفنا للفـلان بأنّـه شـاعر مطـبوع لا يـتعارض مـع قولـنا إنّـه دقـيق الاخـتيار إن رام الحجاج والاسـتدلال. فـإن كـان لكـلّ شاعر شيطانه كما قال بعض القدامى فإنّ الشّاعر متى رام الحجـاج بدأ بحجاج شيطانه فراجعه وجادله وما قبل منه إلاّ ما يقنع ويفحم فيصدق عليه في ذلك ما ذهب إليه الجاحظ في حديثه عن أحدهم حين قال "وقال بعض الشّعراء لرجل: أنـا أقول في كلّ ساعة وأنت تقرضها في كلّ شهر فلم ذلك قال لأنّي لا أقبل من شيطاني مـثل الّـذي تقبل من شيطانك"[1] ولذلك ما كذب القدامى وما زادوا عن الشّعر أو بالغوا في وصـفه حـين جعلـوه فنّا عظيما وأقرّوا للشّاعر بقدرة عجيبة فيها ما يعود إلى الملكة أو الفطـرة ومـنها مـا يعـود إلى الدّربـة والممارسـة يقـول في ذلك ابن خلدون (تـ 808 هـ) "ولـصعوبة مـنحاه وغـرابة فـنّه كـان محكّـا للقرائح في استجادة أساليبه وشحذ الأفكار في تنـزيل الكـلام في قوالـبه ولا يكفـي فـيه ملكـة الكـلام العربـي على الإطلاق بل يحتاج بخصوصه إلى تلطّف ومحاولة في رعاية الأساليب الّتي اختصّه العرب بها واستعمالها"[2].

وبعـد... إنّ تحلـيل الحجاج في الشّعر العربي القديم ومحاولة البحث الجادّ في بنيته وأسـاليبه مـع النّظـر فـيما يثيره ذلك التّحليل من إشكالات عديدة منها ما يتّصل بالنّص وصـاحبه ومـنها مـا يعـود إلى المتلقّـي وعملـيّة التلقّـي ومـنها مـا يرجع إلى علاقة النصّ

---

(1) الجاحظ، البيان والتّبيين، ج1، ص206-207.

(2) ابن خلدون، المقدّمة، ص631.

وصاحبه ومنها ما يعود إلى المتلقّي وعمليّة التلقّي ومنها ما يرجع إلى علاقة النصّ بنصوص أخرى أو الشّعر بأجناس أدبيّة تختلف عنه حينا وتلتقي به أحيانا... أمور تؤدّي مجتمعة إلى فتح سبيل جديدة في دراسة الشّعر القديم وتحثّ على اعتبار هذه السّبيل إضافة تثري أبحاثنا النقديّة وتعين على الاهتداء إلى جوانب منه ظلّت غامضة وأخرى مخاتلة مخادعة تريك وجهها ثمّ لا تلبث أن تشيح به عنك لتريك آخر.

وهمّ هذه الدّراسة الأساسيّ تأكيد ثراء هذا الشّعر وعمقه ونفي ما قد يظنّ به من بساطة أو سذاجة. فهو عميق معقّد عمق التّجارب الإنسانيّة وتعقيدها بل عمق النّفس البشريّة وتعقيدها أيضا فما بالك بنفس شاعر مبدع يشعر بما لا يشعر به غيره؟ فهي نفس أخصب وأعمق من سائر النّفوس ولذا فإنّ رؤيتها للكون أشدّ مخاتلة وغموضا وهي لذلك أيضا أعظم فتنة وأوغل في القلوب... فالشّعر في أغلبه حجاج ومحاولة جاهدة في الإقناع والحمل على الإذعان وهو في جانب كبير منه مغالطة وتضليل للمتلقّي بحجّة لا تستقيم أو بقياس خاطئ يقدّم كدليل... والشّاعر -كما رأينا- في أشدّ الأغراض اتّصالا بشؤون العاطفة وخفايا الوجدان يحاجج ويجادل وينازع الخصوم حججهم ويفنّد مزاعمهم ويستدعي ما فسد من أقوالهم وما التمس فيه ضعفا من مواقفهم. فهو شعر أبعد ما يكون عن البساطة والسّذاجة بل إنّ من الغفلة ومن السّذاجة ألاّ يتفطّن إلى ما خفي من أمره وما استعجم من أسراره.

غير أنّ هذه السّبيل الّتي أردناها إضافة أو تجديدا إنّما تحتاج إلى معاودة الطّرق بعد التّمهيد وإلى تعهّد لها بالإصلاح والتّوسيع لتصبح آمنة وتقود طارقيها إلى نتائج تطمئنّ لها القلوب وترتاح إليها النّفوس. ولعلّ الظّروف تيسّر لنا يوما أو لغيرنا سلك هذه السّبيل من جديد والنّظر في الحجاج في أشعار المولّدين ومن تلاهم من شعراء عبّاسيين ولعلّنا نظفر في ثنايا شعرهم وأوديته وشعابه بما يؤكّد تطوّر الحجاج بنية وأساليب بتطوّر المعارف وثراء العصر بانفتاحه الثّقافي وبتلاقح الحضارات والأجناس المكوّنة للدّولة الإسلاميّة.

فهارس الكتاب

فهرس الأشعار

الشّعر	الشّاعر	البحر	عدد الأبيات	الصّفحات
وآخذ... هيوب	قيس بن الملوّح	الطّويل	1	206
لحبّك... صاحبا	عمر بن أبي ربيعة	المتقارب	1	207
وأرى... تخصب	أبو ذؤيب الهذلي	الكامل	2	207
يا عين... ريّابا	الخنساء	البسيط	2	219
ليبكك... غريب	كعب بن سعد الغنوي	الطّويل	1	219
يا راكبا... يغالب	دريد بن الصمّة	الطّويل	6	222
وكنت... دبابا	معاوية بن مالك	الوافر	4	243
لا يحمل... الغضب	عنترة بن شدّاد	البسيط	1	229
ولو أنّ... رعبه	عنترة بن شدّاد	المتقارب	1	250
أرانا... بالشراب	امرؤ القيس	الوافر	2	258
ولا أتمنّى... أركب	هدبة بن خشرم العذري	الطّويل	1	274
قالت... الجلباب	عمر بن أبي ربيعة	الكامل	6	279
فإن تسألوني... طبيب	علقمة الفحل	الطّويل	3	285
قد كان... ركبوا	الخنساء	البسيط	1	289
ألم ترياني... تطيّب	امرؤ القيس	الطّويل	1	290
إلى متى... تنسبّا	الأعشى	الطّويل	6	303
أراني... يكلبا	الأعشى	الطّويل	3	304
أفلح... الأريب	عبيد بن الأبرص	مجزوء البسيط	1	331
فكلّ ذي... مكذوب	عبيد بن الأبرص	مجزوء البسيط	3	238
طحا... مشيب	علقمة الفحل	الطّويل	43	376-373

الشّعر	الشّاعر	البحر	عدد الأبيات	الصّفحات
وإنّي... تخلّت	كثيّر	الطّويل	3	172
أمشيّ... حمّي	الشّنفرى	الطّويل	4	221
أريد... ملّت	كثيّر عزّة	الطّويل	1	225
ولهفي... زلّت	الخنساء	الطّويل	4	200
تطاول... تفرّج	أبو دهبل الجمحي	الطّويل	3	323
لئن كنت... أحوج	صالح بن جناح اللخمي	الطّويل	3	328
ألا أيّها.. بأروح	الطّرماح بن حكيم الطّائي	الطّويل	2	122
وأدنيتني... الأباطح	المجنون	الطّويل	2	124
ومن يك... مطرح	عروة بن الورد	الطّويل	1	222
ولو أنّ ليلى... صفائح	توبة بن الحميّر	الطّويل	2	272
وما قهوة... تنزح	المرقّش الأصغر	الطّويل	4	353
ألا يا عبل... الرّشاد	عنترة بن شدّاد	الوافر	7	93
قطعت... بريدها	المثقّب العبدي	الطّويل	9	95
ذريني... عوائدي	متمّم بن نويرة	الطّويل	5	105-104
متى ما تأت... وجودا	عبد الله بن رواحة	الوافر	5	107
ولا مال... مجد	عنترة بن شدّاد	الطّويل	2	113
إنّ الحوادث... موعد	عبيد بن الأبرص	الكامل	1	114
وفي الخيام... صيد	الرّاعي النّميري	البسيط	2	146
فنفسك... يقتدي	عديّ بن زيد	الطّويل	8	150
وإنّي... بمبتدي	عبيد بن الأبرص	الطّويل	8	151-150

الشّعر	الشّاعر	البحر	عدد الأبيات	الصّفحات
فباللّه... الوجد	عنترة بن شدّاد	الطّويل	1	152
إذا جحد... زياد	عنترة بن شدّاد	الوافر	5	161
لقد علمت... جيدها	عمرو بن كلثوم	الطّويل	3	162
إذ لا يرى... الأولاد	الأعشى	الكامل	1	163
وإنّك.. العبيد	جرير	الوافر	1	167
فلو كنت... المتوحّد	طرفة بن العبد	الطّويل	2	195-194
يقولون... سيّدا	حاتم الطّائي	الطّويل	1	197
الخير... زاد	طرفة بن العبد	البسيط	1	200
فإن كان... عمد	جميل بثينة	الطّويل	4	210
أكثرت... أحد	المهلهل بن ربيعة	البسيط	2	222
وعاذلة... فعرّدا	حاتم الطّائي	الطّويل	4	223
وقائلة... جودها	حاتم الطّائي	الطّويل	2	224
فإن تنصفوا... ببعاد	مالك بن الرّيب	الطّويل	5	237
أضحت... لبد	النّابغة الذبياني	البسيط	1	241
يسوسون.. الجدّ	الحطيئة	الطّويل	5	246
قد حلفت... مجتهدا	عمر بن أبي ربيعة	البسيط	3	249
إنّي وإيّاك... أجد	الرّاعي	البسيط	2	264
وإنّي لأهواها.. المبرّدا	الأحوص	الطّويل	2	265
أينما كنت... البلاد	المرقّش الأكبر	الخفيف	1	272
وهل أنا... أرشد	دريد بن الصّمّة	الطّويل	1	274

الشّعر	الشّاعر	البحر	عدد الأبيات	الصّفحات
هم سوّدوا... يسودها	العبّاس بن مرداس	الطّويل	1	292
احكم... الثّمد	النّابغة الذّبياني	البسيط	5	300
الا أيّهذا... مخلدي	طرفة بن العبد	الطّويل	8	325
لا يضرّ... كد	امرؤ القيس	الرّمل	4	331
ألا يا عبل... صدودا	عنترة بن شدّاد	الوافر	8	344
وجدت... وقود	المجنون	الوافر	3	350
لو أنّها... متعبّد	النّابغة الذّبياني	الكامل	2	360
وما زلت... السّحر	أبو نوّاس	الطّويل	1	78
حكّمتموني... الباهر	الأعشى	السّريع	3	92
بني أميّة... زفر	الأخطل	البسيط	2	98
قد كنت... الشّر	الأخطل	البسيط	1	98
الا يا أسلمي... القطر	ذو الرّمّة	الطّويل	1	111
وإنّ صخرا.. لنحّار	الخنساء	البسيط	6	127
ألم تروا... النهار	الأعشى	مخلع البسيط	8	142-141
بل ليت.. مستعار	الأعشى	مخلع البسيط	1	142
يا صخر... مطاهير	الخنساء	البسيط	1	143
لقد نهيت... أصفار	النّابغة الذّبياني	البسيط	9	154
وعيّرتني... عار	النابغة الذّبياني	البسيط	1	155
سلوا... أسير	المجنون	الطّويل	1	164
أترجو... كبارها	الفرزدق	الطّويل	1	165

الشّعر	الشّاعر	البحر	عدد الأبيات	الصّفحات
ومن أنتم... الأعاصير	الحطيئة	الطّويل	1	165
وإنّ صخرا.. لنحّار	الخنساء	البسيط	3	168
أجبني... مزار	المهلهل	الوافر	4	169
تكلّفني... قادرا	النّابغة الذّبياني	الطّويل	1	170
يا أسم... منتظر	أبو زيد الطّائي	البسيط	1	189
حار بن كعب... الجماخير	حسّان بن ثابت	البسيط	2	198
وقد عيّروني... مقتر	عروة بن الورد	الطّويل	1	199
ما ترضى... قذر	عمرو بن الأحمر	البسيط	1	201
أخني... يذر	الخنساء	البسيط	1	211
لقد خشيت... شاعرا	رؤبة بن عبد الله العجّاج	الرّجز	1	212
أماويّ... الذّكر	حاتم الطّائي	الطّويل	4	223
أماويّ... نزر	حاتم الطّائي	الطّويل	1	224
إنّ ابن... تنتظر	زهير بن أبي سلمى	البسيط	1	228
شريح... أظفاري	الأعشى	البسيط	4	233
يا عبل... المخبر	عنترة العبسي	الكامل	2	236
لقد أوصيت... الأمور	عمرو بن الأهتم	الوافر	8	239
وصهباء... قدر	الأقيشر	الطّويل	5	244
أقول... صدري	المجنون	الطّويل	4	255
لقد نهيت... أصفار	النّابغة الذّبياني	البسيط	2	257
أنيري... الفجر	المجنون	الطّويل	2	261

الشّعر	الشّاعر	البحر	عدد الأبيات	الصّفحات
مفلّجة... القبر	جميل بثينة	الطّويل	1	271
لو أسندت... قابر	الأعشى	السّريع	2	272
عوى... أطير	الأحيمر السّعدي	الطّويل	3	275
ما حمل... شعيرها	أبو ذؤيب الهذلي	الطّويل	8	280
فلا تجزعن... يسيرها	خالد بن زهير	الطّويل	2	281
لقد قلت... صادر	النّابغة الذّبياني	الطّويل	4	282
ما أنت... تمطر	جميل بثينة	الكامل	2	284
مالي أراك... يظهر	يحيى بن نوفل اليماني	الكامل	2	284
أرى... أيسر	عبد الرّحمان بن عبد الله القسّ	الطّويل	1	286
فما روضة... عرارها	كثيّر عزّة	الطّويل	2	291
المرء... يضرّه	النّابغة الذّبياني	مجزوء الكامل	4	293
وإنّي... ساهره	النّابغة الذّبياني	الطّويل	6	306
فقالت... فاجره	النّابغة الذّبياني	الطّويل	4	307
ولقد دخلت... المطير	المنخّل اليشكري	مجزوء الكامل	6	322
لعمري... تفكّرا	النّابغة الجعدي	الطّويل	9	332
وأوعد... نضر	عبّاس بن مرداس السّلمي	الطّويل	1	341
[illegible]ني... الأمر	أبو صخر الهذلي	الطّويل	4	341
[illegible]ا هجر... الهجر	المجنون	الطّويل	5	345
فيا حبّذا... القبر	المجنون	الطّويل	1	346

الشّعر	الشّاعر	البحر	عدد الأبيات	الصّفحات
وليس... فتقطر	عبد الله بن العبّاس	الطّويل	1	348
وتفزع... الجرر	اعشى باهلة	البسيط	1	357
امن آل نعم... فمهجّر	عمر بن أبي ربيعة	الطّويل	13	425-422
ولولا... نفسي	الخنساء	الوافر	2	202
كدحت... أملسا	الحطيئة	الطّويل	4	247
بخلت... رقاشا	عروة بن أذينة	الكامل	3	159
إذا كنت... توصه	طرفة بن العبد	المتقارب	3	237
أما والّذي... المحصا	المجنون (قيس بن الملوّح)	الطّويل	3	170
رضيت... فرضا	قيس بن الملوّح	الطّويل	2	328
ولأهدينّ... القعقاع	المسيّب بن علس	الكامل	2	96
رجال... القواطع	نافع بن خليفة الغنوي	الطّويل	1	110
ليس قطًا... الرّاعي	أبو قيس بن الأسلت الأنصاري	السّريع	1	113
وإنّ الحوادث... مستودع	عبدة بن الطبيب	الكامل	1	114
فمن لقرى... فاسمعوا	الخنساء	الطّويل	4	135
فإن كنت... نافع	النّابغة الذّبياني	الطّويل	3	137-136
تعصي... بديع	النّابغة الذّبياني	الكامل	2	138
جزعت... مولعا	امرؤ القيس	الطّويل	6	148
فيا ربّ... تمنع	جميل بثينة	الطّويل	2	153-152
لكلّ امرئ... يطيعها	الفرزدق	الطّويل	2	174

الشعر	الشاعر	البحر	عدد الأبيات	الصفحات
تعصي... بديع	النّابغة الذّبياني	الكامل	2	193
وقد حال... الأصابع	النّابغة الذّبياني	الطّويل	5	216
ليبكك... طمعا	أوس بن حجر	المنسرح	3	219
علام... بنافع	المجنون	الطّويل	2	225
أتاني... المسامع	النّابغة الذّبياني	الطّويل	2	231
يا عبل... ركوعها	عنترة العبسي	الكامل	2	250
وإذا المنيّة... تنفع	أبو ذؤيب الهذلي	الكامل	1	257
متى ما يكن... تصارع	عبد الله بن أبيّ بن سلول المنافق	الطّويل	2	263
وأنت ربيع... قاطع	النّابغة الذّبياني	الطّويل	2	277
ظعن... الأبقع	عنترة العبسي	الكامل	3	297
فالعين... تدمع	أبو ذؤيب الهذلي	الكامل	2	358
فإنّك كالليل... واسع	النّابغة الذّبياني	الطّويل	1	360
ناد... يودّع	عمر بن أبي ربيعة	الكامل	13	406
خلت... البلاقع	مروان بن حفصة	الطّويل	17	413-412
إنّي لأغني... شرف	عمرو بن امرئ القيس	المنسرح	4	108-107
بانت... صدوف	سبيع بن الخطيم	الكامل	2	215
وإن يعيبوا... الصّدف	عنترة العبسي	البسيط	3	261
إنّي لأهواك... الشّغف	قيس بن الخطيم	المنسرح	2	354
عزفت... تعرف	الفرزدق	الطّويل	2	357

الشعر	الشاعر	البحر	عدد الأبيات	الصفحات
يا راكبا... موفّق	ليلى بنت النّضر بن الحارث بن كلدة	الكامل	8	72-73
فما أنا... يتدفّق	الأعشى	الطّويل	1	97
يقولون.. صديق	المجنون	الطّويل	2	206
ذريني... مسروق	عمرو بن الأهتم	الطّويل	2	240
لو سابقتني... السّبق	عنترة بن شدّاد	البسيط	1	249
أقول.. عتيق	المجنون	الطّويل	3	259
وإذا الفاحش... الطّبق	مسكين الدّارمي	الرّمل	2	296
وماذا عسى... عاشق	جميل بثينة	الطّويل	2	359
لقد لامني... السّوافك	متمّم بن نويرة	الطّويل	3	204
يرى... الشّوابك	تأبّط شرّا	الطّويل	1	275
أبثين... واصل	جميل بثينة	الكامل	3	92
أجبيل... فاعجل	عبد قيس بن خفاف	الكامل	6	94
قلّدتك... جعلا	الأعشى	المنسرح	2	96
فمثلك... مغيل	امرؤ القيس	الطّويل	1	99
إنّ الّتي... هوى لها	عروة بن أذينة	الكامل	5	101
وبيضه... معجل	امرؤ القيس	الطّويل	6	103-104
لعمري... يزايله	طرفة بن العبد	الطّويل	1	114
لعمرك... يعقل	الشّنفرى	الطّويل	1	115
الا أيّها... بأمثل	امرؤ القيس	الطّويل	1	122

الشعر	الشاعر	البحر	عدد الأبيات	الصفحات
طويت... المقالا	الحطيئة	المتقارب	3	131
وإن كنت... تنسل	امرؤ القيس	الطّويل	2	132
أبا دليجة... طملال	أوس بن حجر	البسيط	5	136
ألا أيّها... تعقل	المجنون	الطّويل	5	138
فإن كنت... تنسل	امرؤ القيس	الطّويل	1	139
قلّدتك... جعلا	الأعشى	المنسرح	2	149
ألا أيّها... تعقل	المجنون	الطّويل	3	152
فقلت... سول	جميل بثينة	الوافر	1	163
ديار... هطّال	امرؤ القيس	الطّويل	4	169
ذهب.. ثكلا	المهلهل	الخفيف	4	171
ينادوني... محلّ	عنترة العبسيّ	الوافر	2	193
نأيت.. يسلي	جميل بثينة	الطّويل	1	195
ولو تركت... عقلي	المجنون	الطّويل	1	197
علّقتها... الرّجل	الأعشى	البسيط	4	199
فقلت... تموّل	امرؤ القيس	الطّويل	2	202
أقول... يقال	المجنون	الطّويل	2	206
تداركتما... النّعل	زهير بن أبي سلمى	الطّويل	7	208
وما من... الهبول	أحيحة بن الجلاّح	الوافر	2	209
إذا ما أتوا... قاتله	زهير بن أبي سلمى	الطّويل	2	213
فما كان... قلائل	الحطيئة	الطّويل	2	214

الشّعر	الشّاعر	البحر	عدد الأبيات	الصّفحات
فيوم... نوافله	جرير	الطّويل	3	215
يسعى... لمقتول	كعب بن زهير	البسيط	3	218
لقد أقوم... الفيل	كعب بن زهير	البسيط	2	231
الا زعمت.. امثالي	امرؤ القيس	الطّويل	4	232
ألم أخبرك... الرّجالا	امرؤ القيس	الوافر	1	236
وإنّي لأرضى... بلابله	جميل بثينة	الطّويل	3	250
انبات.. مأمول	كعب بن زهير	البسيط	2	276
نصحت... سائلي	النّابغة الذّبياني	الطّويل	3	283
وإنّ الّتي... المتحوّل	جميل بثينة	الطّويل	2	291
لو كان... بدلا	عنترة العبسي	البسيط	2	292
لقد لبست... اشتعلا	الأخطل	البسيط	2	293
أراد... الحجال	أبو صخر الهذلي	الوافر	2	293
فما تدوم... الغول	كعب بن زهير	البسيط	3	297
إذا فزعوا.. عزل	زهير بن أبي سلمى	الطّويل	2	299
هي... أجمل	المجنون	الطّويل	6	305
إنّا محيّوك... الطّوّل	القطامي	البسيط	9	329
الا عم... الخالي	امرؤ القيس	الطّويل	3	340
أخي... نائله	زهير بن أبي سلمى	الطّويل	2	241
قال... جهول	جرير	الكامل	1	351
وما زلت... أشكل	جرير	الطّويل	2	356

الشّعر	الشّاعر	البحر	عدد الأبيات	الصّفحات
قالوا... أشبالي	جرير	البسيط	9	403-402
جادت... مقوّم	عنترة العبسي	الكامل	1	102
شاقتك... خيامها	لبيد بن ربيعة	الكامل	1	351
فسقى... تهمي	طرفة بن العبد	الوافر	1	110
لم تفقها... يدوم	حسّان بن ثابت	الخفيف	1	111
وتلك... سنم	ابو صخر الهذلي	البسيط	6	112
والحمد... معلوم	علقمة الفحل	البسيط	5	115
ومن لم يصانع... بمنسم	زهير بن أبي سلمى	الطّويل	9	116-115
أبي... تميم	نهار بن توسعة	الوافر	3	119-118
أشجاك... جمه	طرفة بن العبد	المديد	3	143
الا تلكما... ظلم	علباء بن أرقم بن عوف	الطّويل	5	160
أبا ثابت... هائم	الأعشى	الطّويل	3	170
ومن لم يذد... يظلم	زهير بن أبي سلمى	الطّويل	1	194
ومن يغترب... يكرّم	زهير بم أبي سلمى	الطّويل	1	201
لا تنه... عظيم	أبو الأسود الدّؤلي	الكامل	3	203
أو لم تري... بعظيم	لبيد	الكامل	2	211
صاب... سلم	المجنون	الطّويل	4	211
ومن يك... يذمم	زهير بن أبي سلمى	الطّويل	1	225
ومن لم يذد... يظلم	زهير بن أبي سلمى	الطّويل	2	226
وذي رحم... حلم	معن بن أوس	الطّويل	6	227

الشّعر	الشّاعر	البحر	عدد الأبيات	الصّفحات
هلاّ سألت... البرما	النّابغة الذّبياني	البسيط	5	234
تصرّم... ينصرّم	الفرزدق	الطّويل	2	263
فلو أنّها... لتكلّما	المجنون	الطّويل	2	271
لا تقولنّ... نعم	المثقّب العبدي	الرّمل	12	323
وإنّي لأستحييك... صارما	المرقّش الأصغر	الطّويل	1	333
فلن أذكر... أنعما	النّابغة الذّبياني	الطّويل	1	344
رمتني... برام	عمرو بن قميئة	الطّويل	2	348
وممّا شجاني... بالتّنسّم	عديّ بن الرّقاع العاملي	الطّويل	4	349
شاقتك... خيامها	لبيد	الكامل	7	351
أناظر... مغروم	تميم بن مقبل	البسيط	47	387-323
فحسبك... لساني	النّابغة الذّبياني	الوافر	3	92
أفاطم... تبيني	المثقّب العبدي	الوافر	4	100-99
وقد علم... بنينا	عمرو بن كلثوم	الوافر	8	108
هاج... المخزونا	إسماعيل بن يسار النّسائي	الخفيف	1	125
على هيكل... وان	امرؤ القيس	الطّويل	1	125
وقد علم... بنينا	عمرو بن كلثوم	الوافر	7	126
باتت.. عصيانها	حاجب بن حبيب الأسدي	المتقارب	8	135-134
إلى ابن محرّق... العيون	النّابغة الذّبياني	الوافر	3	163-162
فلأتركنّ... مكان	مهلهل بن ربيعة	الكامل	2	173
أبي ليلى... ظالمونا	عمرو بن كلثوم	الوافر	1	192

الشعر	الشاعر	البحر	عدد الأبيات	الصفحات
ما من... شأني	الأحوص	الكامل	2	227
وإنّي لأستغشي... يكون	جميل بن معمر	الطّويل	1	333
أبكي... تفاريقيني	جميل	الرّجز	1	333
أفاطم... تبيني	المثقّب العبدي	الوافر	4	337
كلّ امرئ... حين	ذو الإصبع العدواني	البسيط	1	361
من مبلغ... التّبيانا	كعب بن مالك الأنصاري	الكامل	29	397-395
يقول... طولها	المجنون	الطّويل	4	396
ألم تعلمي... صاديا	جميل بثينة	الطّويل	2	146-145
هنيئا... ثيابيا	المجنون	الطّويل	17	157-156
وعهدي... المواشيا	المجنون	الطّويل	2	166
ألا ليت... ماهيا	قيس بن ذريح	الطّويل	1	170
أحبّ... الغوانيا	جميل بثينة	الطّويل	2	206-205
ولا سميّت... ردائيا	المجنون	الطّويل	6	220
ألا لا تلوماني... ولا ليا	عبد يغوث الحارثي	الطّويل	6	251
هي السّحر... راقيا	المجنون	الطّويل	1	273
فتى... باقيا	النّابغة الجعدي	الطّويل	2	273
على وجه... باديا	ذو الرّمّة	الطّويل	2	285

فهرس المفاهيم

فهرس الأعلام

1 - باللّغة العربيّة:

الصّفحات	الأعلام
376 -373 -285 -115	علقمة الفحل
425 -422 -406 -279 -249 -207	عمر بن أبي ربيعة
201	عمرو بن الأحمر
240 -239	عمرو بن الأهتم
192 -162 -126 -108	عمرو بن كلثوم
108 -107	عمرو بن امرئ القيس
292 -250 -229 -133 -161 -152 -113 -102 -93	عنترة بن شدّاد
357 -263 -174 -165 -121 -50	الفرزدق
139 -132 -128 -81 -66 -65 -62 -50	القرطاجنّي (حازم)
97	القزّاز القيرواني
329	القطامي
354	قيس بن الخطيم
170	قيس بن ذريح
197 -170 -166 -164 -157 -156 -151 -138 -114 -286 -233 -271 -261 -295 -211 -206 -198 - 350	قيس بن الملوّح
291 -225 -172	كثيّر عزّة
297 -276 -231 -218	كعب بن زهير
397 -396 -395	كعب بن مالك الأنصاري
74 -71 -51 -50 -5 -4 -3 -1	الكميت بن زيد
351 -211 -105	لبيد بن ربيعة
237	مالك بن الريب
204	مالك بن نويرة
204 -105 -104	متمّم بن نويرة
337 -323 -95	المثقّب العبدي
193 -144	محمّد بن كعب الغنوي
353 -333	المرقّش الأصغر

2 - باللّغة الأجنبيّة:

فهرس المصادر والمراجع

1 - باللّغة العربيّة:

- الآمدي (أبو القاسم)، المؤتلف والمختلف في أسماء الشّعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، ورد مع معجم الشّعراء للمرزباني، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1982.
- ابن الأثير، المثل السّائر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، مطبعة مصر، القاهرة، 1962.
- ابن جعفر (قدامة) نقد الشّعر، تحقيق كمال مصطفى، ط3، القاهرة، 1978.
- ابن جنّي (أبو الفتح عثمان)، الخصائص، حقّقه محمّد علي النّجّار، دار الهدى للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، د ت.
- ابن خلدون، المقدّمة، دار الجيل، بيروت، د ت.
- ابن رشيق، العمدة في محاسن الشّعر وآدابه ونقده، حقّقه وفصّله وعلّق حواشيه محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 5، 1981.
- ابن سينا، تلخيص كتاب أرسطاطاليس في الشّعر، وقد ورد ضمن فنّ الشّعر لأرسطاطاليس، ترجمة عبد الرّحمان بدوي، ط2، نشر دار الثّقافة، بيروت، 1973.
- ابن طباطبا العلوي، عيار الشّعر، شرح وتحقيق عبّاس عبد السّاتر، مراجعة نعيم زرزور، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1982.
- ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، ط ليدن، 1902.
- ابن هشام، مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محيي الدّين عبد الحميد، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت، د ت.
- ابن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، ط1، بغداد 1967.

أبو ديب، (كمال)، الرّؤى المقنّعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشّعر الجاهليّ، ط الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1986.

- أبو هلال العسكري، كتاب الصّناعتين، الكتابة والشّعر، تحقيق علي محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1952.
- أبو الوليد الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج تحقيق عبد المجيد التّركي ط 2 دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧.

أبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطاطاليس في الجدل، تحقيق وتعليق د. محمّد سليم سالم، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1980.

الأحوص، الدّيوان، جمع وتحقيق إبراهيم السّامرّائي، مكتبة الأندلس، بغداد، 1969.

الأخطل، الدّيوان، تصنيف وشرح إليا الحاوي، نشر دار الثّقافة، بيروت، د ت.

أرسطو، المنطق، حقّقه وقدّم له عبد الرّحمان بدوي، ط 1، 1960.

أرسطوطاليس، فنّ الشّعر مع التّرجمة العربيّة القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد ترجمه عن اليونانيّة وشرحه وحقّق نصوصه عبد الرّحمان بدوي، ط 2، دار الثّقافة، بيروت، 1973.

استتكيفتش (سوزان بينكناي)، القصيدة العربيّة وطقوس العبور، مجلّة المجمع العلمي بدمشق، 1985.

الأصفهاني (أبو الفرج)، الأغاني، تحقيق عبد السّتّار أحمد فرّاج، دار الثّقافة بيروت 1959-1964.

الأصمعي، الأصمعيّات، حقّق نصوصها وترجم لأعلامها ووضع فهارسها الدّكتور عمر فاروق الطّبّاع، بيروت، د ت.

الأعشى، الدّيوان، دار صادر، بيروت، د ت.

امرؤ القيس، الدّيوان، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط5، د ت.

أمين (أحمد)، ضحى الإسلام، ط3، مصر 1943.

أوس بن حجر، الدّيوان، تحقيق وشرح محمّد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ط3، 1979.

- أوليفيي روبول، هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي، ترجمة محمّد العمري، مجلّة علامات في النّقد، ج 22، المجلّد6، ديسمبر 1996.
- بشر بن أبي خازم الأسدي، الدّيوان، عني بتحقيقه الدّكتور عزّة حسن، دار الشّرق العربي، بيروت، 1995.
- البهبيتي (نجيب)، تاريخ الشّعر العربي حتّى آخر القرن الثّالث الهجري، الدّار البيضاء، المغرب، 1982.
- بويحي (الشّاذلي)، العرب وأدبهم، مجلّة الفكر، ماي 1966.
- تأبّط شرّا، الدّيوان، جمع وتحقيق وشرح، علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1984.
- التّوحيدي (أبو حيّان)، مثالب الوزيرين، تحقيق محمّد الطّاهر بن عاشور، ط الشّركة التّونسيّة للنّشر والتّوزيع بالجزائر، 1966.
- الجاحظ (البيان والتّبيين)، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، دار الجيل، بيروت، د ت.
- الجاحظ، (الحيوان)، تحقيق وشرح عبد السّلام محمّد هارون، ط1، مصر، 1944.
- الجرّاري (عبّاس)، في الشّعر السّياسي، دار الثّقافة المغرب، 1974.
- الجرجاني (الشّريف علي بن محمّد) التّعريفات، ط3، لبنان، 1988.
- الجرجاني (عبد القاهر) – أسرار البلاغة في علم البيان، ط دار المعرفة لبنان د ت.

-دلائل الأعجاز، تحقيق رشيد رضا، ط5، القاهرة، 1372هـ.
- الجرجاني (القاضي علي بن عبد العزيز)، الوساطة بين المتنبّي وخصومه، تحقيق وشرح محمّد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمّد البجاوي، ط4، 1966.
- جرير، الدّيوان، دار صادر بيروت، د ت.
- الجمحي (ابن سلاّم) طبقات الشّعراء، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، بيروت، د ت.
- جميل بن معمر، الدّيوان، شرحه وكتب هوامشه وصنّف قوافيه مهدي محمّد ناصر الدّين، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط2، 1993.

حاتم الطّائي، الدّيوان، دار صادر، بيروت، 1981.

الحاتمي (أبو علي محمد بن الحسن)، الرسالة الموضّحة في ذكر سرقات أبي الطّيّب المتنبي وساقط شعره، تحقيق الدكتور محمد يوسف نجم، ط بيروت 1965.

حرب (علي)، نقد النصّ، ط1، بيروت، 1993.

حسّان بن ثابت، الدّيوان، شرحه وكتب هوامشه وقدّم له الأستاذ عبد الله مهنّى، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط2، 1994.

حسين (طه) حديث الأربعاء، ط12، دار المعارف، مصر، 1976.

الحطيئة، الدّيوان، شرح أبي سعيد السكّري، دار صادر، بيروت، د ت.

خليف (يوسف)، دراسات في الشّعر الجاهلي، دار غريب للطّباعة والنّشر والتّوزيع، د ت.

الخنساء، الدّيوان، دار صادر، بيروت، د ت.

دائرة المعارف الإسلاميّة، نقلها إلى العربيّة ثابت فندي -أحمد الشّنتاوي- إبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس، ط مصر، د ت.

درويش (أحمد)، الكلام الجميل بين المتعة والفائدة، قراءة في كتاب اللّغة بين البلاغة والأسلوبيّة للدكتور مصطفى ناصف، مجلّة عالم الفكر، المجلّد25، عدد2، أكتوبر ديسمبر 1996.

ذو الرّمة، الدّيوان، المكتب الإسلامي للطّباعة والنّشر، ط2، 1964.

الرّاعي النّميري، الدّيوان، جمعه وحقّقه راينهرت فايبرت، بيروت، 1980.

روميّة (وهب أحمد)، شعرنا القديم والنّقد الجديد، ط1، الكويت، 1996.

ريجيس (بلاشير) (Moments tournants dans la littérature arabe) أو "منعرجات الأدب العربيّ"، تعريب حمّادي صمّود والطّيّب العشّاش، مجلّة الفكر، جانفي 1975.

الزّركلي الأعلام، دار العلم للملايين، ط2، بيروت لبنان، د ت.

- زهير بن أبي سلمى، الدّيوان، شرحه وضبطه وقدّم له علي فاعور، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1988.
- سيبويه الكتاب، تحقيق وشرح عبد السّلام محمّد هارون، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 1975-1973.
- السّيوطي، شرح شواهد المغني، منشورات مكتبة الحياة، لبنان، د ت.
- الشّريف (محمّد صلاح الدّين)، تقديم عامّ للاتّجاه البرغماتي، أهمّ المدارس اللّسانيّة، مارس 1986.
- الشّريف (المرتضى)، أمالي السّيّد المرتضى في التّفسير والحديث والأدب، صحّحه وضبط ألفاظه وعلّق حواشيه محمّد بدر الدّين النّعساني، ط1، مصر 1907.
- الشّنفرى، الدّيوان، جمعه وحقّقه وشرحه د. إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، ط1، 1991.
- الشّهرستاني، الملل والنّحل، تحقيق عبد العزيز محمّد الوكيل، دار الفكر، لبنان، د ت.
- الصّعيدي (عبد المتعال)، الكميت شاعر العصر المرواني وقصائده الهاشميّات، مصر، د ت.
- صمّود (حمّادي)، في نظريّة الأدب عند العرب، ط1، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1990.
- صولة (عبد الله)، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبيّة، بحث نال به شهادة دكتوراه الدّولة في اللّغة العربيّة وآدابها بإشراف حمّادي صمّود، كلّيّة الآداب، منوّبة، تونس، مارس 1997.
- الضّبّي، المفضّليّات، تحقيق أحمد محمّد شاكر وعبد السّلام محمد هارون، بيروت، ط6، د ت.
- ضيف شوقي، التّطوّر والتّجديد في الشّعر الأموي، دار المعارف، مصر، 1978.
- ضيف شوقي، العصر الجاهلي، ط. دار المعارف، مصر، 1981.
- طرفة بن العبد، الدّيوان شرحه وقدّم له مهدي محمّد ناصر الدّين، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 1987.
- عبد الحسيب طه حميدة، أدب الشّيعة إلى نهاية ق2، مصر، 1968.
- عبيد بن الأبرص، الدّيوان، ط. دار صادر بيروت، دت.

عجينة محمّد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها، ط1، 1994.

- عديّ بن الرّقاع العاملي، الدّيوان، جمع وشرح ودراسة حسن محمّد نور الدّين، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1990.

- عروة بن أذينة، الدّيوان ط1، دار صادر، بيروت، لبنان 1996

عروة بن الورد، الدّيوان، دراسة وشرح وتحقيق أسماء أبو بكر محمّد، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1992.

العزّاوي أبو بكر، نحو مقاربة حجاجيّة للاستعارة، مجلّة المناظرة، العدد4، ماي 1991.

علقمة الفحل، الدّيوان، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه الدّكتور حنّا نصر الحتّي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1993.

علي البطل، الصّورة في الشّعر العربي حتّى آخر القرن الثاني الهجري: دراسة في أصولها وتطوّرها، دار الأندلس للطّباعة والنّشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1983.

عمر بن أبي ربيعة، الدّيوان، شرح وتحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الأندلس، د ت.

عمرو بن قميئة، الدّيوان، عني بتحقيقه وشرحه د. خليل إبراهيم العطيّة، دار صادر، بيروت، ط2، 1994.

عمرو بن كلثوم، الدّيوان، شرح وتحقيق رحاب عكاوي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996.

عنترة بن شدّاد، الدّيوان، دار صادر، بيروت، 1992.

الفرزدق، الدّيوان، شرحه الأستاذ علي خريس، ط1، بيروت، لبنان، 1996.

فريق البحث في البلاغة والحجاج: أهمّ نظريّات الحجاج في التّقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمّادي صمّود، منشورات كلّيّة الآداب، منوبة، سلسلة آداب، مجلّد XXXIX.

القرشي (أبو زيد)، جمهرة أشعار العرب، شرح وتقديم الأستاذ علي عافور، ط2، بيروت، 1992.

- القرطاجنّي (حازم)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمّد الحبيب بلخوجة، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986.
- القزّاز القيرواني (أبو عبد الله محمّد بن جعفر التّميمي)، ضرائر الشّعر أو ما يجوز للشّاعر في الضّرورة، تحقيق وشرح ودراسة محمّد زغلول سلاّم ومحمّد مصطفى هدّارة، القاهرة، د ت.
- قيس بن ذريح، الدّيوان، شرح راجي الأسمر، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1997.
- قيس بن الملوّح، الدّيوان، رواية أبي بكر الوالبي، دراسة وتعليق يسري عبد الغني، دار الكتب العلميّة، لبنان، ط1، 1990.
- كثير عزّة، الدّيوان، شرح وتحقيق الدّكتور رحاب عكاوي، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996.
- كعب بن زهير، الدّيوان، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1950.
- لبيد بن ربيعة، الدّيوان، دار صادر، بيروت، 1966.
- مالك ومتمّم ابنا نويرة اليربوعي، الدّيوان، تحقيق ابتسام مرهون الصّفّار، مطبعة الإرشاد، بغداد،1968.
- محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب ومنهج البحث في الأدب واللّغة، مترجم عن الأستاذ بن لانسون وما يليه، دار نهضة مصر للطّبع والنّشر، القاهرة، د ت.
- المرزباني، معجم الشّعراء، ط2، لبنان، 1982.
- المرزباني، الموشّح في مآخذ العلماء على الشّعراء، تحقيق علي محمّد البجاوي، طبعة مصر، 1965
- مروان بن أبي حفصة، الدّيوان، جمعه وحقّقه وقدّم له الدّكتور حسين عطوان، دار المعارف بمصر، د ت.
- المسدّي (عبد السّلام) والطّرابلسي (محمّد الهادي) الشّرط في القرآن على نهج اللّسانيّات الوصفيّة، الدّار العربيّة للكتاب، ليبيا -تونس، 1985.
- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط. بيروت، 1973، بتنقيح وتصحيح لشارل بلاّ.
- مشكل الجنس الأدبي في الأدب العربي القديم: أعمال النّدوة الّتي نظّمها قسم العربيّة من 22 إلى 24 أفريل 1993، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، 1994، سلسلة النّدوات، مجلّد X.

المنّاعي (مبروك) في صلة الشّعر بالسّحر، حوليّات الجامعة التونسيّة، عدد 31، 1990.

المهلهل بن ربيعة، الدّيوان، إعداد وتقديم طلال حرب، دار صادر بيروت، ط1، 1996.

الميداني (أبو الفضل أحمد بن محمّد النّيسابوري)، معجم مجمع الأمثال، صنعها الدّكتور قصيّ الحسين، دار الشّباب للطّباعة والنّشر والتّوزيع، طرابلس –لبنان، ط1، 1990.

- ميشال لوقرن، الاستعارة والحجاج، ترجمة د. طاهر عزيز، مجلّة المناظرة، العدد4، ماي 1991.
- النّابغة الجعدي، الدّيوان، ط1، منشورات المكتب الإسلامي، دت

النّابغة الذّبياني، الديوان، تحقيق وشرح كرم البستاني، دار صادر، بيروت، دت.

ناصف (مصطفى)، دراسة الأدب العربي، دار الأندلس، ط3، 1983.

ناصف (مصطفى)، نظريّة المعنى في النّقد العربي، دار الأندلس، د ت.

الهذليّين، الدّيوان، دار الكتب المصريّة، ط2، 1995.

هلال (محمّد غنيمي)، النّقد الأدبي الحديث، ط. بيروت، 1973.

وهبه (مراد)، المعجم الفلسفي دار الثّقافة الجديدة، مصر، ط3، 1979.

اليوسفي (محمّد لطفي)، أثر كتاب أرسطو طاليس، فنّ الشّعر في نظريّة الشّعر عند العرب حتّى القرن السّابع للهجرة، شهادة التّعمّق في البحث بإشراف الأستاذ حمّادي صمّود، كلّيّة الآداب، منّوبة، جوان 1984.

2 - باللّغة الأجنبيّة:

Anscombre, (Jean Claude), Ducrot (Oswald), L'argumentation dans la langue, Bruxelle 1983.

Aristote, Organon T. VI, Les refutations sophistiques, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, nouvelle édition, Paris 1977.

Auricchio (Agnes), Masseron (caroline), Schirmer (Claude Perrin), La polyphonie des discours, Argumentatifs didactiques, Pratiques n'73, Mars 1992.

Austin, Quand dire c'est faire, Editions de seuil, Paris 1970.

Bellenger (Lionel), L'argumentation, principes et méthodes, 2eme édition, Paris 1984.

Bencheikh (Jamel Eddine), Poétique arabe précédée de Essai sur un discours critique, Edition Gallimard, 1989.

Berrendonner (Alain), Eléments de pragmatique linguistique, Editions de minuit, 1982.

Berrendonner (Alain), Note sur la déduction naturelle et le connecteur donc, logique, argumentation, conversation, acte de colloque de pragmatique, Frigourg, 1981.

Blackburn (Pierre), Connaissance et argumentation, Editions de Renouveau Pédagogiques, Quebec, 1992.

Blanché (Robert), le raisonnemment, Presses universitaires de France, Paris 1973.

Blanché (philippe), la pragmatique d'Austin a Goffman, Paris 1995.

Boissinot (Alain), Les texts argumentatifs collection didactiques, Toulouse, 1992.

Ciceron (Marcus Tullius), De l'orateur, traduction E. Courbaud, les belles letters, 1967.

Declercq (Gilles), L'art d'argumenter, Structures rhétoriques et littéraires, Editions universitaires, 1992.

Ducrot (Oswald), dire et ne pas dire: principes de sémantique linguistique, Paris, 1972.

Ducrot (Oswald), Les échelles argumentatives, Editions de minuit, Paris,1980.

Grize (Jean Blaise), Logique moderne, Fascicule I, Paris 1969.

Grize (Hean Blaise), Borel (Marie Jeanne) et Miéville (Dénis) avec la collaboration de J. Kohler-Chesny et M. Ebel, Essai de logique naturelle, 2ème édition, Berne, 1992.

Groupe μ, Rhétorique de la poésie: lecture linéaire lecture tabulaire, Editions du seuil, Octobre, 1990.

Hamblin (C-L) Fallacies, London, 1970.

Jhonson (Mark) et Lakoff (George), Les métaphores dans la vie quotidienne, Minuit, 1985.

Maingueneau (Dominique), Pragmatique pour le discours littéraire, Bordas, Paris, 1990.

Meyer (Michel), De la problématologie philosophie, Science et langage, Bruxelles, 1986.

Oléron (Pierre), L'argumentation, Presses universitaires de France, 1993.

Perelman (Ch.) et Tyteca (L. Olbrechts), traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique, Presses universitaires de Lyon, 1981.

Piaget, Introduction à l'épistémologie génétique, Presses universitaires de France, Paris, Vol. I.

Plantin (Christian), L'argumentation dans l'émotion, Pratiques n° 96, Décembre 1997.

Reboul (Olivier), Introduction á la rhétorique, Presses universitaires de France, 2ème édition corrigée, 1994.

Renaud (Benoit), Le texte argumenté, Editions le Griffon d'argile, Québec, 1993.

Ricoeur (Paul), Du texte à l'action, Essais d'hérmeneutique, II, Editions de seuil 1986.

Sachot (Maurice), L'argument d'autorité dans l'enseignement théologiques au moyen Age: les grandes étapes d'une évolution, Rhétorique et pédagogique, Presses universitaires de Strasbourg (cahiers du séminaire de philosophie sous la direction du Olivier Reboul et Jean François Garcia), 1991.

Todorov, théories du symbole, seuil, 1977.

Varga (A.Kibédi), Les constants du poéme: Analyse du langage poétique: collection connaissance des langues sous la direction de Henri Hierche, Editions Picard, Paris, 1977.

Varga (A. Kibédi), Rhétorique et littérature: études de structures classiques, Editions Didier, Paris, 1970.

Vignaux (Georges), Essai d'une logique discursive, Généve 1976.

Walter (Douglas)-Woods (John) critique de l'argumentation, Paris, 1992.

Werlich, Typologie de texte, Heidelberg, Quelle-Meyer, 1975.

Al-Hagag Fi Al-Shere Al-Arabi Al-Qadeem

الحجاج في الشّعر العربي بنيته وأساليبه

إعداد

الأستاذة الدكتورة

سامية الدريدي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - تونس

قرئ الشّعر القديم قراءات كثيرة وتناوله الدّارسون من زوايا عديدة وظلّ موضوعاً مثيراً للنّظر والبحث لا سيّما بما وفّرته لنا المعارف الحديثة من مناهج وآليّات. وهي مناهج تختلف حينا وتتعارض بحدّة أحيانا ولكنّها تلتقي جميعا في رغبة ملحّة تحدوها: رغبة في كشف أغوار هذا الشّعر وتجاوز ظاهره نحو عمق يحوي خصائصه المميّزة ويقوّم تجربة شعريّة مثّلت لفترة طويلة نموذجا يحتذى به ومنوالا يسير الشّعراء على هديه.

وقد اخترنا في هذا البحث أن ننظر في الشّعر العربيّ القديم من زاوية جديدة تعنى "بالحجاج" أو "المحاجة" وإن كنّا لا نعدم في المصادر إشارات هامّة بل خطيرة إلى حضور الحجاج في الشّعر حضوره في النّثر. فقد لاحظ القدامى أنّ الشّاعر قد ينظم القصيدة أو القطعة أو البيت المفرد احتجاجا لرأي أو دحضا لفكرة بل يحدث أن يقف أحدهم عند صورة حجاجيّة يحلّلها ويبيّن طاقة الإقناع فيها( ) والأهمّ من ذلك كلّه أن قادهم إلى الخوض في قضيّة دقيقة سنعود إليها في الإبّان هي صلة "الشّعر" بـ "الخطابة" وبرز ذلك أساساً في حديثهم عن الكميت شاعر الشّيعة( ) حين احتجّ للمذهب ودافع عن العقيدة. غير أن تلك الإشارات والملاحظات( ) على أهميّتها وعظيم شأنها تظلّ قاصرة عن الإيفاء بالغرض فهي غامضة تحتاج إلى توضيح وهي متضاربة أحيانا كثيرة تستوجب منّا البحث والتّمحيص وهو ما أخذناه على عاتقنا في هذا البحث لأنّنا لا نسعى بأيّ حال إلى اجتثاث الشّعر القديم قسرا من تربة أنبتته وبيئة غذّته وحفظته رغم أنّنا سندرس الحجاج فيه استنادا بالأساس إلى نظريّة حديثة غربيّة المنشأ والمقام.



للنشر والتوزيع

إربد - شارع الجامعة - بجانب البنك الإسلامي

تلفون: ٠٠٩٦٢٢٧٢٧٢٢٧٢ - خلوي: ٠٥٣٦٤٣٦٢/ ٠٧٩

فاكس: ٠٠٩٦٢٢٧٢٦٩٩٠٩ - صندوق البريد: (٣٤٦٩)

الرمزي البريدي: (٢١١١٠)

البريد الإلكتروني:

almaktob@yahoo.com

almaktob@hotmail.com

almaktob@gmail.com

www.almalkotob.com



جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن - العبدلي مقابل عمارة جوهرة القدس



